

**T.C.**  
**DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**İSLAM TARİHİ VE SANATLARI ANABİLİM DALI**  
**İSLAM TARİHİ VE SANATLARI PROGRAMI**  
**DOKTORA TEZİ**

**ORYANTALİSTLERİN HZ. AİŞE ANLATIMLARINA**  
**METODOLOJİK BİR İNCELEME:**  
**EVLİLİK YAŞI VE İFK HADİSESİ**

**Ali TEKKOYUN**

**Danışman**

**Doç. Dr. Zafer DUYGU**

**İkinci Danışman**

**Prof. Dr. M. Hanefi PALABIYIK**

**İZMİR-2022**

## TEZ ONAY SAYFASI



## YEMİN METNİ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Oryantalistlerin Hz. Aişe Anlatımlarına Metodolojik Bir İnceleme: Evlilik Yaşı ve İfk Hadisesi**” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

29/06/2022

Ali TEKKOYUN

## **ÖZET**

### **Doktora Tezi**

**Oryantalistlerin Hz. Aişe Anlatımlarına Metodolojik Bir İnceleme:**

**Evlilik Yaşı ve İfk Hadisesi**

**Ali TEKKOYUN**

**Dokuz Eylül Üniversitesi**

**Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı**

**İslam Tarihi ve Sanatları Doktora Programı**

İslam ve Hz. Muhammed hakkında üretilen, İslam dışı unsurlara ait literatürün ilk örnekleri, VII. yüzyılda görülmeye başlamıştır. Başta yakın coğrafyada olmak üzere, farklı kültür ve medeniyetlerin savunmacı bir refleksle ürettiği metinlerdeki olumsuz algı ve tasavvurlar, zamanla oryantalistik çalışmaların kaynağı haline gelmiştir. Ancak, İslam ve Hz. Muhammed'e dair algı ve yaklaşımlar, tarihsel süreç içerisinde çeşitli kırılmalar yaşamıştır. Oryantalistlerin algı ve yaklaşımlarındaki kırılmaların nedenleri arasında, siyasi saikler, ideolojik arka plan ve paradigma değişimleri gibi sebeplerin varlığı kaçınılmazdır. Biz, değişimin sebepleri arasında oryantalistlerin Hz. Muhammed'in hayatına dair kullandıkları kaynakların niteliğinin de belirleyici bir etken olduğu kanaatindeyiz. Nitekim, oryantalist çalışmalarda belirgin değişimin müşahade edildiği XIX. yüzyılın ikinci yarısı, aynı zamanda İslam tarihinin erken dönem kaynaklarının temel referanslar haline geldiği dönemdir.

Kaynakların etkisiyle anlatımlara yansıyan algı değişimini göstermek adına, XVII-XX. yüzyıllara ait belirli oryantalist çalışmalar esas alınmıştır. Seçilen oryantalist çalışmalarda anlatım-kaynak ilişkisini ortaya koymak için, İslam tarihinde önemli bir figür olan Aişe bint Ebî Bekr'i merkeze alarak, evlilik yaşı ve İfk hadisesi, örneklem konusu olarak belirlenmiştir. Bu çerçevede,

oryantalistlerin anlatımlarının dayandığı kaynakların niteliğini incelemekteyiz. Dolayısıyla, genelde tarihsel eleştiri yöntemini esas alırken, özelde kaynak eleştirisi yöntemini uygulamaktayız. Oryantalistlerin Aişe'nin evlilik yaşı ve İfk hadisesine dair anlatımlarını, referans aldıkları kaynaklar bağlamında incelediğimizde, değişimin izlerine dair bulgulara ulaşmaktayız.

**Anahtar Kelimeler:** Oryantalist(ler), Anlatım-Kaynak İlişkisi, Hz. Aişe (bint Ebî Bekr), Evlilik Yaşı, İfk Hadisesi



**ABSTRACT**  
**Doctoral Thesis**  
**Doctor of Philosophy (PhD)**  
**A Methodological Approach to Orientalists' Narratives on Aisha:**  
**The Issues of Marriage Age and Slander**  
**Ali TEKKOYUN**

**Dokuz Eylül University**  
**Graduate School of Social Sciences**  
**Department of Islamic History and Arts**  
**Islamic History and Arts Doctorate Program**

The first examples of non-Islamic literature about Islam and the Prophet Muhammad began to appear in the 7<sup>th</sup> century. Negative perceptions and imaginations on Islam and the Prophet Muhammad in the texts produced with a defensive reflex by different cultures and civilizations, especially in the nearby Muslim territory, have become the source of orientalist studies. However, perceptions and approaches to Islam and the Prophet Muhammad have undergone various shifts in the historical process. Among the reasons for the change in the perceptions and approaches of orientalists, it is inevitable that there are reasons such as political motives, ideological background and paradigm shifts. In addition to these, we think that the quality of the sources on the biography of Muhammad used by orientalists is a determining factor for the change of perception. As a matter of fact, the second half of the 19<sup>th</sup> century, when a significant change has been observed in orientalist studies, is also the period when early sources of Islam became the main references for orientalists.

To show the perception change reflection by the effect of sources, specific orientalist studies of 17<sup>th</sup>-20<sup>th</sup> centuries have been taken as a stand point. In order to reveal the narration-source relationship in the selected orientalist studies, we, by centering Aisha bint Abu Bakr, an important figure in the history of Islam, chose her age of marriage and the event of slander (Ifk) as the subject of the

**sample In this context, we examine the nature of the sources on which the orientalists' narratives are based. Therefore, while we generally rely on the historical criticism method, we apply the source criticism method in particular. When we examine the orientalists' accounts of Aisha's marriage age and the event of slander in the context of the sources they refer to, we reach the findings about the traces of the change.**

**Keywords: Orientalist(s), Aisha bint Abu Bakr, Narrative-Source Relation, Marriage Age, The Slander against Aisha (Ifk)**



**ORYANTALİSTLERİN HZ. AİŞE ANLATIMLARINA METODOLOJİK BİR  
İNCELEME: EVLİLİK YAŞI VE İFK HADİSESİ**

**İÇİNDEKİLER**

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi

GİRİŞ	1
-------	---

**BİRİNCİ BÖLÜM**

**AİŞE BİNT EBÎ BEKİR'İN EVLİLİK YAŞI**

1.1. ORYANTALİSTLERİN HZ. AİŞE'NİN EVLİLİK YAŞINA DAİR ANLATIM VE KAYNAKLARI	32
1.1.1. Prideaux	32
1.1.2. Sale	52
1.1.3. Long	53
1.1.4. Sprenger	63
1.1.5. Muir	66
1.1.6. Margoliouth	69
1.1.7. Watt	75
1.1.8. Rodinson	76
1.1.9. Oryantalistlerin Anlatım ve Kaynaklarının Genel Değerlendirmesi	79
1.2. ORYANTALİSTLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	80
1.2.1. Erken Dönem Rivayetlerde Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin Evliliği	81
1.2.1.1. İbn İshâk ve İbn Sa'd'da Yer Alan Rivayetler	81
1.2.1.2. Buhârî ve Müslim'de Yer Alan Rivayetler	89
1.2.1.3. Erken Dönem Rivayetlerin Genel Değerlendirmesi	90



1.2.2. Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşına Dair Algının Tarihsel Süreci	94
1.2.2.1. On Yedi ve On Sekizinci Yüzyıllar	94
1.2.2.2. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllar	96
1.2.2.3. Tarihsel Sürece Dair Değerlendirme	102
1.2.3. Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşına Yönelik Çağdaş Yaklaşımlar	107
1.2.3.1. Savunmacı Yaklaşım	108
1.2.3.2. Literalist (Lafzi) Yaklaşım	111
1.2.3.3. Hermenötik (Yorumlamacı) Yaklaşım	114
1.3. GENEL DEĞERLENDİRME	124

## İKİNCİ BÖLÜM

### İFK HADİSESİ

2.1. ORYANTALİSTLERİN İFK HADİSESİNE DAİR ANLATIM VE KAYNAKLARI	133
2.1.1. Prideaux	133
2.1.2. Sale	152
2.1.3. Long	165
2.1.4. Muir	171
2.1.5. Margoliouth	188
2.1.6. Watt	196
2.1.7. Rodinson	201
2.2. ORYANTALİSTLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	216
2.2.1. İfk Hadisesinin Zamanı	217
2.2.1.1. İfk Hadisesini H. 5 Yılı Kabul Eden Görüşler	219
2.2.1.2. İfk Hadisesini H. 6 Yılı Kabul Eden Görüşler	221
2.2.1.3. İfk Hadisesinin Zamanına Dair Değerlendirme	222
2.2.2. İfk Hadisesinin Arka Planı	223
2.2.2.1. Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile Evliliği Yaklaşımı	224
2.2.2.2. Abdullah b. Übey'in Fitne Faaliyetleri Görüşü	227
2.2.3. İfk Hadisesinin Sebebi	232
2.2.4. İfk Hadisesinin Süreci	238

2.2.4.1. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Rivayetler	238
2.2.4.2. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Rivayetlerin Kritiği	244
2.2.4.3. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Oryantalistlerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi	248
2.2.5. İfk Hadisesinin Sonucu	261
2.2.5.1. Hz. Aişe'nin Masumiyetini Beyan Eden Ayetlerin Nüzulü	261
2.2.5.2. Müfterilerin Cezalandırılması	264
2.2.5.3. Safvân b. Muattal ve Hassân b. Sâbit'in Durumu	267
2.2.5.4. İfk Hadisesinin Sonucuna Dair Oryantalistlerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi	269
2.3. İFK HADİSESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ	280
2.3.1. Rivayet Merkezli Yaklaşım	281
2.3.2. Anlam Merkezli Yaklaşım	290
2.4. GENEL DEĞERLENDİRME	299
SONUÇ	303
KAYNAKÇA	313

## KISALTMALAR

<b>ABD</b>	Ana Bilim Dalı
<b>b.</b>	bin (oğlu)
<b>bkz.</b>	Bakınız
<b>c.</b>	Chapter (bölüm)
<b>çev.</b>	Çeviren
<b>DİA</b>	Diyanet İslam Ansiklopedisi
<b>dn.</b>	Dipnot
<b>Ed.</b>	Editör
<b>h.</b>	Hicri
<b>Haz.</b>	Hazırlayan
<b>hz.</b>	Hazreti
<b>karş.</b>	Karşılaştırma
<b>lib.</b>	Liber (kitap)
<b>m.</b>	Miladi
<b>no</b>	Numara
<b>nşr.</b>	Neşreden
<b>ö.</b>	Ölüm tarihi
<b>s.</b>	Sayfa
<b>SBE</b>	Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>ss.</b>	Sayfa aralığı
<b>t.y.</b>	Tarih yok
<b>TDV</b>	Türkiye Diyanet Vakfı
<b>thk.</b>	Tahkik
<b>vd.</b>	ve devamı
<b>vrk</b>	Varak
<b>y.y.</b>	Yayın yılı yok

## GİRİŞ

### a. Çalışmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Bu tez, oryantalist çalışmalarda referans alınan kaynakların algı ve yaklaşımlara etkisini Aişe bint Ebî Bekr anlatımları bağlamında ele almaktadır. On yedinci yüzyıldan günümüze kadar Batı'da İngilizce kaleme alınan Hz. Muhammed biyografileri üzerinden incelediğimiz *anlatım-kaynak ilişkisi*, bize oryantalistlerin anlatımlarına yansıyan algı ve yaklaşımların tarihsel süreçteki seyrini gösterecektir. Böylece amacımız, içinde yaşadıkları dönemin şartlarını ve hâkim paradigmalarını yok saymamakla birlikte oryantalistlerin yaklaşım ve algılarının şekillenmesini, zaman içinde bunların değişim ve dönüşümünü, kullanılan kaynaklar üzerinden açıklamak olacaktır. Kaynak tenkidi (source criticism) metodunu ile oryantalistlerin Hz. Aişe'ye dair bilgi kaynakları, İslam tarihinin erken dönem kaynaklarıyla mukayeseli bir şekilde değerlendirilecektir.

Anlatım-kaynak ilişkisi temeline dayanan çalışmamız, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı ve İfk hadisesi bağlamında oryantalist anlatımları örneklem olarak ele almaktadır. Bu noktada, altını çizmemiz gereken bir husustan söz etmek durumundayız. Batı'da yapılan çalışmalara bakıldığında, yirminci yüzyıla kadar Hz. Aişe'nin hayatına dair herhangi bir müstakil eserin varlığından söz etmek mümkün değildir.<sup>1</sup> Buna rağmen Hz. Muhammed'in eşi ve ilk Râşid halife Ebû Bekîr'in kızı olmasının yanında, karakteri, ilmî şahsiyeti ve siyasi kimliği ile Hz. Aişe, oryantalistlerin dikkatini çekmiştir. Öyle ki, üzerinde barındırdığı bu vasıflar nedeniyle Hz. Aişe'ye dair anlatımlar, çok erken dönemlerden itibaren, Hz. Muhammed odaklı biyografik, apolojetik yahut reddiye türü eserlerde, konu özelinde veya satır aralarında da olsa, yer bulmuştur. Dolayısıyla, Hz. Aişe'ye dair anlatımları, oryantalistlerin İslam ve Hz. Muhammed tasavvurlarından bağımsız düşünmemiz neredeyse imkânsızdır.<sup>2</sup> Bu

---

<sup>1</sup> Batı'da, Hz. Aişe'yi müstakil olarak konu edinen ilk eser, bilindiği kadarıyla, Nabia Abbott tarafından kaleme alınmıştır. Bkz. Nabia Abbott, **Aishah, The Beloved of Mohammed**, the University of Chicago Press, Chicago Illionis, 1942. Ayrıca Türkçe çevirisi için bkz. Nabia Abbott, **Ayşe: Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi**, çev. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayınları, Ankara, 1999.

<sup>2</sup> Konuyla ilgili çalışma için bkz. Seyfettin Erşahin, "Batılı Oryantalistlerin Hz. Aişe Konusuna Yaklaşımı", **Müminlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)**, Ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas, 2017, (Batılı Oryantalistler).

nedenle, meselenin daha açık bir şekilde anlaşılması adına, oryantalistlerin Hz. Muhammed tasavvurunu ve bu tasavvurun oluşma seyrini genel hatlarıyla aktarmanın gerekli olduğu kanaatindeyiz. Ancak öncesinde, anlam kargaşasının önüne geçmek ve yanlış anlaşılmalara yol açmamak için, *oryantalist* kavramı ile ne ifade ettiğimizi kısaca belirtmemiz elzemdir.

Çalışmamızın başlığında yer verdiğimiz “oryantalist” kavramını ve muhtevasında ele aldığımız örnek isimler göz önünde bulundurulduğunda, haklı olarak, *Oryantalizmin* henüz doğmadığı –en azından bilimsel bir disiplin kabul olarak edilmediği– Aydınlanma döneminde, *oryantalist* nitelemesinin kullanımına dair itiraz ve eleştirilerin gelmesi mümkündür. Dolayısıyla, *Oryantalizm* ve *oryantalist* kavramlarının izaha muhtaç olduğu aşikârdır. Ancak mezkûr kavramların tanımlanmasına geçmeden önce belirtmemiz gerekir ki, biz, çalışmamızın sınırları bağlamında, *Oryantalizm* kavramının mahiyetine dair derin bir tartışmaya girmeyeceğiz. Zira, *Oryantalizm* hakkında adeta bir temel kaynak haline gelen Edward Said’in 1978 yılında kaleme aldığı aynı ismi taşıyan eseri ve Said’in tezlerine yönelik hatırı sayılır sayıdaki eleştiriler, tartışmanın boyutunu ve derinliğini göstermesi açısından kafidir.<sup>3</sup> Biz, bu tartışmaların dışında, “*Oryantalizm*” ve “*oryantalist*” kavramları ile ne anlaşıldığını ve bizim çalışmamızda hangi anlamda kullandığımızı, kısaca ifade etmekle yetineceğiz.

Doğu anlamına gelen Latince kökenli *orient* kelimesine dayanan *Oryantalizm*, genel manada *Doğuya dair çalışmaları* ifade eder. Bu haliyle tanım, birçok belirsizliği ve sorunsalı içinde barındırır. Nitekim *Orientalism*’inde Said, eleştirel bakış açısıyla değerlendirdiği *Oryantalizmi* birkaç yönden tanımlar fakat bunlardan en kolay kabul görenin akademik manası olduğunu belirterek şunları söyler: “Özel yahut genel yönleriyle Doğu’yu öğreten, hakkında yazan veya onu araştıran –ki bu kişi ister antropolog, sosyolog, tarihçi veya filolog olsun– *Oryantalist*’tir, bu kişinin yaptığı şey

---

<sup>3</sup> Edward W. Said, **Orientalism**, Vintage Books, New York, 1979. Said’in *Orientalism*’i, geniş çaplı etki yapmış olsa da, birçok eleştiriye maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Said’e yöneltilen eleştirilerin temelinde, onun *Oryantalizme* ideolojik yaklaştığı iddiası yatmaktadır. Burada, Said’e itiraz niteliğindeki eserlerin tamamını vermemiz mümkün değildir; ancak önemli gördüğümüz bazı çalışmaları zikredebiliriz. Bernard Lewis, **Islam and the West**, Oxford University Press, New York, 1993; Robert Irwin, **For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies**, Allen Lane Press, London, 2006, (eserin Türkçe çevirisi için bkz. Robert Irwin, **Oryantalistler ve Düşmanları**, Çev. Bahar Tırnakçı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008); Ibn Warraq, **Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism**, Prometheus Books, New York, 2007.

ise Oryantalizm'dir.”<sup>4</sup> Said'e göre, serveti, nakilleri, uzmanlık alanları ve aktarımı itibariyle Oryantalizmin, akademik geleneğiyle ilişkili daha geniş manası vardır. Said, “*Doğu (the Orient)* ve *Batı (the Occident)* arasında yapılmış ontolojik ve epistemolojik bir ayrıma dayalı düşünüş biçimi” şeklinde tarif ettiği Oryantalizmin çerçevesini, Aşıl'den Marx'a kadar uzanan geniş bir yelpazede sunar.<sup>5</sup> Bu tanımdan hareketle, *Oryantalizmin* kapsamının, akademik bir disiplin olarak kabul edildiği tarihten çok daha geri gittiğini ve içeriğinin daha fazlasını ihtiva ettiğini söyleyebiliriz.

Çalışmamızda, her ne kadar Said'in verdiği Oryantalizm tanımlarını esas alıyorsak da, kavram olarak Oryantalizm ifadesini özellikle kullanmamaya gayret gösterdiğimizi belirtmek durumundayız. Böyle bir tercihte bulunmamızın temelinde iki neden yer almaktadır. Birincisi, bilimsel bir faaliyet alanı olarak Oryantalizmin kurumsallaşması, en erken on sekizinci yüzyıl sonlarına tarihlendirilmektedir.<sup>6</sup> Buna karşın çalışmamızın omurgasını oluşturan isimlere bakıldığında, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda Hz. Muhammed biyografisi kaleme almış kişiler bulunmaktadır. Dolayısıyla anakronik bir duruma düşmemek adına, Oryantalizm kavramı yerine, yukarıda Said'in ilk tanımında kullandığı çerçevede, oryantalist tabirini kullanmayı seçtik. Buna göre “özel yahut genel yönleriyle Doğu'yu öğreten, hakkında yazan veya onu araştıran” anlamında “oryantalist” kavramını, bir uzmanlık ifade eden “Oryantalist”ten ayrı tuttuğumuzun altını çizmemiz gerekir. Oryantalizm kavramını kullanmaktan kaçınmamızın ikinci nedeni ise özel yahut genel anlamı itibariyle kavrama yüklenen ideolojik özelliklerden dolayı, önyargılı bir yaklaşımın önüne geçme çabasıdır. Zira çalışmamızın dayandığı temellerden biri, oryantalistlerin önyargılarının ve oryantalistlere dair önyargıların mevcudiyetini göz önünde bulundururken, bunların gerçeklik payını, somut örneklerle değerlendirmek üzerinedir. Dolayısıyla, ideolojik yaklaşımdan mümkün olduğunca sıyrılarak, ispatlanabilir argümanlarla hareket etme adına, çalışmamızda ele aldığımız isimleri Oryantalizm adı altında değil; Doğu'ya –özelde İslam'a– dair çalışmalarda bulunan kişiler anlamında oryantalist olarak ifade etmenin uygun düşeceği kanaatindeyiz.

---

<sup>4</sup> Said, s. 2.

<sup>5</sup> Said, s. 2-3.

<sup>6</sup> Oryantalizmin sınırları, muhtevası, yöntemleri, temsilcileri hususundaki tartışmaların yanında, tarihi konusunda da muhtelif fikirler söz konusudur. Örneğin Irwin, Oryantalizmin on altıncı, en geç on yedinci yüzyılda başladığı iddiasındadır. Bkz. Irwin, s. 12.

En geniş çerçevede Batı merkezli bir bakış açısından hareketle Doğu'yu, tüm maddi ve manevi yönleriyle araştıran, tasvir eden bir faaliyetler bütünü şeklinde tanımlanan Oryantalizmin özel odaklarından birisi, herkesçe malum olduğu gibi, İslam çalışmalarıdır. Her ne kadar bilimsel bir disiplin hüviyetini, on sekizinci yüzyıl sonlarında kazanmaya başlamış olsa da uğraş alanı, odağı, yaklaşımı itibarıyla Oryantalizmin geçmişi ve kökenleri, Said'in de yukarıda işaret ettiğimiz tanımından hareketle, İslam'ın doğuşuna kadar götürülebilir. Dolayısıyla, İslam Tarihi ve İslam tarihi yazıcılığı açısından bakıldığında, genelde İslam, özelde Hz. Muhammed hakkındaki mevcut külliyyatın, Müslüman ve gayr-i müslim unsurların karşılıklı etkileşiminden meydana geldiğini söylemek mümkündür.

İslam'ın, doğuşunu takip eden kısa bir süre içerisinde hâkimiyet alanını genişletmesi, farklı kültür ve medeniyet havzalarıyla karşılaşmasına zemin hazırlamıştır. Henüz yedinci yüzyılda Arap yarımadasını aşan sınırlarıyla İslam, bir taraftan Afrika'ya, öte yandan Mezopotamya ve Maveraünnehir bölgelerine ulaşmıştır. Sekizinci yüzyıla gelindiğinde ise İslam coğrafyasının sınırları, Asya'da Kafkasları ve Orta Asya'yı içine alacak şekilde Türkistan'a, Afrika'da Mağrib'e ve Avrupa'da Fransa içlerine kadar uzanmıştır. Bir kısmı askerî, bir kısmı tebliğ faaliyetleriyle gerçekleşen siyasi arenadaki bu hızlı yayılma, İslam'ın aynı zamanda bir inanç sistemi olması bakımından, özellikle Hristiyan dünyasında büyük bir tehdit olarak algılanmıştır. Bu durum, sadece siyasi anlamda değil; aynı zamanda sosyal ve kültürel alanda bir tehdit gördükleri İslam karşısında Hristiyan ilim dünyasının kayıtsız kalamadığı bir reaksiyon göstermesine sebep olmuştur.

İslam'ı dinî ve siyasi bir hareket olarak gören genelde gayr-i müslim, özelde Hristiyan dünyası, toplumlarını korumaya matuf amaçlarla, çok erken dönemlerden itibaren İslam ve Hz. Muhammed hakkında literatür üretmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Bu bağlamda, genellikle teolojik argümanlara dayalı savunmacı ve reddiye tarzıyla

---

<sup>7</sup> İslam tarihinin erken dönem kaynaklarına dair farklı çalışmalardan bahsetmek mümkün olsa da Robert Hoyland tarafından kaleme alınan eseri alanın klasiği kabul etmek yanlış olmayacaktır. Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerce dolaylı yahut doğrudan İslam ve Hz. Muhammed'e atıfta bulunan metinleri ve eserleri değerlendirdiği Hoyland'ın çalışması için bkz. Robert G. Hoyland, **Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam**, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1997. Ayrıca, David Thomas'ın baş editörlüğünde yayınlanan, dönem ve coğrafyayı esas alarak Hristiyan ve Müslümanlar müellifleri ve eserlerini konu alan ansiklopedik literatür çalışması için bkz. **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History**, Cilt: 1-19, (Ed. David Thomas ve diğerleri), Brill, Leiden&Boston, 2009-2022, (CMR).

kaleme alınan eserlerin yanında, nispeten az sayıda tarihî niteliği haiz metinler, İslam ve Hz. Muhammed hakkında olumsuz imajların da kaynaklarını teşkil etmiştir.<sup>8</sup> İslam ve Hz. Muhammed'e dair dolaylı haberlerin yer aldığı metinlerin tarihi, henüz erken sayılabilecek yedinci yüzyıla kadar götürülmektedir.<sup>9</sup> Ancak, doğrudan İslam ve Hz. Muhammed'i konu edinen müstakil eserlerin örnekleri coğrafi düzlemde İslam'la karşılaşan ilk muhataplar olması itibariyle Doğu Hristiyanlarınca telif edilmiştir. Nasturî, Yakubî, Melkitî gibi Hristiyan mezheplerine mensup kişilerce kaleme alınan bu eserler, ağırlıklı olarak reddiye ve polemik türü ürünler şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede özellikle Yuhanna ed-Dimeşkî (ö. 754), Abdülmesih b. İshâk el-Kindî (ö. IX-XI. yy. [?]) ve Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî (ö. 1286) tarafından telif edilen eserlerin, uzun bir süre Orta Çağ Batı dünyası için İslam ve Hz. Muhammed hakkında temel referanslar arasında kabul gördüğünü belirtmek gerekir.<sup>10</sup> Öte yandan Endülüs Emevilerinin İspanya üzerindeki hâkimiyetinin yansıması kabul edilebilecek bir durum olarak, en erken sekizinci yüzyıla ait kroniklere yansıyan Hz. Muhammed'e dair anlatımlardan da söz edilebilir.<sup>11</sup>

İslam'ın doğuşuna nispetle, erken tarihlerden itibaren İslam dışı unsurlara ait kaynaklarda İslam ve Hz. Muhammed'e dair yaklaşım ve algıların ortak temalara

---

<sup>8</sup> İbrahim Sarıçam, Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin, **İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru**, Nobel Yayınları, Ankara 2011. Genel olarak Batı'daki Hz. Muhammed tasavvurunu İngiliz ve Alman oryantalistler bağlamında ele alan bu çalışmanın "Modern Oryantalizme Kadar Batı Literatüründe Hz. Muhammed Tasavvuru" başlığını taşıyan birinci bölümü, erken dönemden XIX. yüzyıla değin süreci ele almaktadır. Bkz. İbrahim Sarıçam, ve diğerleri, ss. 31-105. Ayrıca, Hz. Muhammed hakkındaki yaklaşım ve algılar üzerine kapsamlı ve bütüncül bir çalışma için bkz. Özcan Hıdır, **Batı'da Hz. Muhammed İmajı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, 2019 (Batı'da Hz. Muhammed).

<sup>9</sup> Hoyland, dolaylı da olsa Hz. Muhammed'e dair en erken atfın *Doctrina Jacobi (Teachings of Jacob)* başlığını taşıyan Yunanca bir apolojetik eserde yer aldığını belirtir. Bkz. Hoyland, ss. 55 vd. Ayrıca Hoyland, doğrudan Hz. Muhammed'i konu edinen yedinci yüzyıl metinlerine de işaret ederek, bunların daha çok kehanet ortaya koyan eserler olduğunu ifade eder. Bkz. Hoyland, ss. 257 vd.

<sup>10</sup> Orta Çağ Avrupa'sının İslam ve Hz. Muhammed tasavvuru ve bu tasavvurun şekillenmesine dair iki önemli eseri zikretmek gerekir. Norman Daniel, **Islam and the West: The Making of an Image**, Dördüncü Baskı, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980, (Islam and the West); R. W. Southern, **Western Views of Islam in the Middle Ages**, İkinci Baskı, Harvard University Press, Massachusetts, 1978. Ayrıca, David R. Blanks ve Michael Frassetto'nun editörlüğünü yaptığı çalışma, Batı için "öteki" olan İslam tasavvurunu yansıtır. Bkz. **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other**, Ed. David R. Blanks ve Michael Frassetto, St. Martin's Press, New York, 1999. Batı dünyasının Orta Çağında İslam ve Hz. Muhammed algısının oluşumunda erken dönem gayr-i Müslim kaynakların rolü için ayrıca bkz. İbrahim Sarıçam, ve diğerleri, ss. 31-44; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 69-87. İlgili döneme dair bütüncül bir literatür sunumu için bkz. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 135-210.

<sup>11</sup> Konuyla ilgili literatür çalışması için bkz. Michelina Di Cesare, **The Pseudo-Historica Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory**, Du Gruyter, Göttingen, 2012; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 135-210; İbrahim Sarıçam, ve diğerleri, ss. 36-38.



vurgu yaptığı görülmektedir. Nitekim, doğrudan yahut dolaylı şekilde İslam ve Hz. Muhammed hakkında erken dönemlerden itibaren kaleme alınan literatüre dair yapılan birçok çağdaş çalışma, metinlerdeki çoğunlukla ön yargılı, art niyetli, karalayıcı, tahkir edici söylemlerin varlığını ortaya koymaktadır. Özünde dini merkeze alan yaklaşımların ürettiği İslam ve Hz. Muhammed algısı neticesinde karşılaşılan en belirgin tasavvur, İslam'ın heretik bir inanç sistemi ve Hz. Muhammed'in bir yalancı peygamber olduğudur. Bu tasavvurların şekillenmesindeki ana etken, Hristiyanlığın öğretileri temel referans noktası alınarak İslam ve Hz. Muhammed'in değerlendirilmesidir. Dolayısıyla, Hristiyan merkezli bakış açısıyla İslam'ın “öteki” kabul edildiği ve bu perspektiften tanımlandığı bir anlayış söz konusudur. Böylece erken dönem metinlerde İslam, orijinal ve ilahi olmayan, önceki dinlerin yahut kültürlerin etkisinde şekillenmiş bir inanç sistemi şeklinde tanımlanmıştır.<sup>12</sup> Bu kabulün bir uzantısı olarak –ve tabii yine Hristiyanlığı esas alarak– Hz. Muhammed'e dair tanımlamaların ise doğrudan yahut dolaylı onun nübüvvetini inkâr odaklı olduğu görülmektedir. Bu tanımlamaları, dinî referanslara dayanan (doğrudan) ve Hz. Muhammed'in kişiliğini hedef alanlar (dolaylı) şeklinde okumak mümkündür. Örneğin, deccâl (anti-Christ), şeytan/shaytanın oğlu, sapkın, deist, putperest, pagan gibi nitelermeler, doğrudan dinî referanslara dayanmaktadır. Öte yandan, itibarını zedelemek suretiyle kişiliğini hedef alan ve böylece Hz. Muhammed'in gerçek bir peygamber olamayacağını göstermeye yönelik kılıçlı/savaşçı/şiddet yanlısı peygamber, şehvetperest, saralı gibi yaftalamalardan söz edilebilir.<sup>13</sup>

İslam'a dair ilk Hristiyan metinlerinde şekillenen bu tasavvurlar, bir taraftan dinî ve sosyal saiklerle ilmî çalışmalarda ve toplumsal hafızada korunurken, diğer taraftan on ikinci yüzyılda yoğunlaşan tercüme faaliyetiyle Doğu kökenli metinler Avrupa'ya ulaşmıştır. Böylece hem erken dönemde üretilen metinler, hem de bu metinlerde ortaya konan İslam ve Hz. Muhammed'e dair algılar, Batı Hristiyan

<sup>12</sup> İslam'ın Hristiyanlık kökenli heretik bir inanç sistemi olduğunu görüşünün temeli, Yuhanna ed-Dimeşkî'ye dayanır. Yuhanna ed-Dimeşkî'nin, hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında bkz. Daniel J. Sahas, **John of Damascus on Islam: the “Heresy of the Ishmaelites”**, Brill, Leiden, 1972. Ayrıca özet bilgi ve ileri okumalar listesi için bkz. Reinhold F. Gleis, “John of Damascus”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600-900)**, Brill, Leiden&Boston, 2009, ss. 295-301; Ömer Faruk Harman, “Yuhanna ed-Dimeşkî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, (DİA), ss. 580-582. Ayrıca, İslam'ın başka din ve kültürlerden etkilendiği iddialarına dair bkz. İbrahim Sarıçam, ve diğerleri, ss. 199-217; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 261-343.

<sup>13</sup> İbrahim Sarıçam, ve diğerleri, ss. 54-76; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 211-259.

dünyasına tevarüs etmiştir. Batı Hıristiyan dünyası, elde ettiği bu hazır mirası, yine dini merkeze alarak işlerken, aynı zamanda sınır komşusu haline geldikleri Müslüman Türkler yüzünden, kendi tanımlamalarını da üretmek durumunda kalmıştır. Aydınlanma sürecine değin Orta Çağ Avrupa'sının gözünde artık İslam, Türklerin dini; Hz. Muhammed ise Türklerin peygamberi şeklinde tanımlanmaya başlamıştır.<sup>14</sup> Ne var ki, Doğu Hıristiyan dünyasından intikal eden tasavvurlar, varlığını korumaya devam etmiştir.

İslam'ın Türkler eliyle büyük bir güç olarak varlığını sürdürdüğü bu dönem, aynı zamanda Katolik Kilisenin otoritesinin sorgulanmaya başladığı Avrupa'nın karanlık dönemi şeklinde tanımlanmıştır. Bu sorgulamaların sonucunda on beşinci yüzyılda gerçekleşen Rönesans'ı, on altıncı yüzyılda Reformasyon takip etmiş ve bu iki hareket, Batı Hıristiyan dünyasının maddi ve manevi unsurlarında köklü değişimlerin zeminini hazırlamıştır. On yedinci yüzyıla gelindiğinde, sadece Avrupa'yla sınırlı kalmayan, doğrudan yahut dolaylı sonuçlarının neredeyse tüm dünyada hissedildiği yeni bir dönemin temelleri atılmıştır. Aydınlanma olarak tabir edilen bu dönem, geleneksel ve otoriter yapı ve kurumların tahakkümünü reddeden, akla ve deneysel bilgiye dayanan bir zihniyet tasavvuru ile yola çıkmıştır. İnsanı din, gelenek, kökleşmiş önyargılardan kurtararak, akıl ve bilgi ışığında özgürleştirmeyi ve mutluluğa ulaştırmayı idealize eden Aydınlanma felsefesi, sorgulamayı ve eleştiriye hayatın her alanına olduğu gibi, ilim sahasına da sokmuştur. Aydınlanma dönemiyle, bizzat birer ferdi oldukları Batı Hıristiyan dünyasının geleneksel değerlerini sorgulayan ilim adamları, dinî, siyasi ve toplumsal alana ait değerlere karşı, yeni paradigmalar sunmuştur. İnsanın mutluluğunu ve bireyselliğini önceleyen hümanizm başta olmak üzere, özgürlükçü, seküler ve rasyonel yaklaşımlar, dönemin hâkim anlayışları haline gelmiştir.

Çalışmamız, tam olarak Aydınlanma felsefesiyle değer yargılarının değişmeye ve yeniden şekillenmeye başladığı on yedinci yüzyıl Batı Hıristiyan dünyasını milat almaktadır. Batı Hıristiyan dünyasının ortaya koyduğu ve bir müddet sonra tüm dünyayı etkisine alacak yeni paradigmalar, İslam ve Hz. Muhammed'e dair sorgulamalara da tesir etmiştir. Zira Doğu Hıristiyanlığının mirası üzerine inşa edilen

---

<sup>14</sup> İslam'ın sancaktarlığını yapan Osmanlı Devletinden mülhem İslam'ın Türklük ile neredeyse eş anlamlı kullanımı, bazı eserlerin başlıklarına kadar yansımıştır. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, s. 88; 455.

Batı Hristiyan dünyasının Hz. Muhammed'e dair tasavvurunun da paradigma değişimine göre yeniden kurgulanması beklenir. Bu doğrultuda, Aydınlanma Dönemi ve sonrasında Hz. Muhammed biyografisi kaleme alan yazarların çalışmaları, bu gözle tekrardan değerlendirilmelidir.

Yukarıda ifade ettiğimiz üzere, Hz. Aişe konusu, oryantalistlerin İslam ve Hz. Muhammed tasavvurunun gölgesinde ele alınmıştır. On yedinci yüzyıldan itibaren Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen oryantalistik çalışmalar incelendiğinde, Hz. Aişe'nin konu edildiği iki önemli olay göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed ile evliliği ve evlendiği sırada Hz. Aişe'nin evlilik yaşı; diğeri ise "İfk" olarak anılan Hz. Aişe'ye yönelik iftira olayıdır. Bu doğrultuda çalışmamız, iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, oryantalistlerin anlatımlarındaki Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile evliliğine yaş ve gerekçe noktasından odaklanmaktadır. İkinci bölümde ise Hz. Aişe'ye yöneltilen zina iftirasına istinaden literatürde Kur'an'ın ifadesiyle İfk olarak zikredilen hadise ele alınmaktadır.

Günümüzde İslam'a yönelik getirilen başat eleştiri konularından birisi, İslam tarihinde yer alan evlilikler ve konu hakkında gündeme getirilen evlilik yaşıdır. Nitekim bu evlilik özelinde mevzubahis edilen ilk husus, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıdır. Genel kabul ve kanaate göre Hz. Aişe, bu evlilik gerçekleştiği sırada dokuz-on yaşlarındadır. Evliliğin gerçekleştiği dönem itibariyle, en azından tarihî kayıtlar göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Aişe'nin yaşı üzerinden herhangi bir tartışmanın yahut Hz. Muhammed'e yönelik eleştirinin yapılmadığı görülmektedir. Ancak Hz. Aişe'nin evlilik yaşı, tarihsel süreçte bir problematik hâline dönüşmüştür. Bu dönüşümün arka planında, zamanla değişen norm ve paradigmaların etkisi olduğunu görmezden gelmek sağlıklı bir değerlendirme yapmaya elbette engel teşkil edecektir.<sup>15</sup> Fakat diğer taraftan evliliğin gerçekleştiği dönem, dönemin şartları, coğrafya, kültür, toplumsal koşullar gibi birçok tarihsel saiki yok saymak da aynı derecede evliliğin doğru anlaşılmasının önüne ket vuracaktır. Başka bir ifadeyle, tarihin herhangi bir döneminde gerçekleşen bir olayı, çağdaş mefhum ve kavramlarla izah etmek, anakronik sonuçlar doğuracaktır. Nitekim oryantalist yazımın odağında bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in yer alması, Hz. Aişe'nin yaşı üzerinden evlilik hakkında çeşitli spekülasyonlara zemin hazırlamıştır. Öte yandan İslami cenahtan bakıldığında,

---

<sup>15</sup> Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 101-103.

yine bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in evliliğin taraflarından biri olması, zamanla sosyolojik, kültürel, hukuki ve belki de dinî yönleri haiz olan birçok tartışmayı gündeme getirmiştir. Dolayısıyla her hâlükârda bu evlilik, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı özelinde, güncelliğini koruyan bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Zira güncel tartışmalar göz önünde bulundurulduğunda, evlilik üzerinden özelde Hz. Muhammed'e, genelde İslam'a ve Müslümanlara ciddi ithamlar yöneltilmektedir. Öyle ki bu ithamlar, çocuk evliliği ve pedofili gibi kavramlarla ifade edilir hale gelmiştir.<sup>16</sup>

Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğiyle ilgili, esasında yaş meselesinin gölgesinde kalan bir başka husus daha vardır. Bilindiği üzere Hz. Muhammed, ilk eşi Hz. Hatice'nin nübüvvetin onuncu yılındaki vefatına değin, yaklaşık yirmi beş sene boyunca tek eşli bir evlilik sürmüştür. Hz. Hatice'nin vefatının ardından Hz. Muhammed, kısa bir süre sonra önce Hz. Sevede bint Zem'a, hemen akabinde ise Hz. Aişe ile evlenmiştir. Bu yönüyle Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği, aynı zamanda onun çok-eşli hayatının başlangıcı anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed'in uzun süre tek-eşli bir evlilik sürmesini müteakip peş peşe iki –bazılarına göre Hz. Hafsa bint Ömer ile evliliği de dâhil edildiğinde üç– kadınla evlenmesi ve bu kadınlardan biri olan Hz. Aişe'nin dokuz-on yaşlarında olduğunun rivayet edilmesi, doğal olarak birtakım sorgulamaları da beraberinde getirmiştir. Bunların başında ise konu edilen evliliklerin gerekçesi gelmektedir. Özellikle Hz. Muhammed'in *şehvetperest* olduğuna dair iddialar, çok-eşliliğin temel gerekçesi olarak sunulmaktadır.<sup>17</sup>

Oryantalistler tarafından Hz. Muhammed'e yöneltilen bu ithamları dikkate alarak, onun Hz. Aişe ile evliliğini, evlilik yaşı ve gerekçesi bağlamında ortaya koymak suretiyle klasik kaynaklar ışığında değerlendireceğiz. Böylece on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıl sonuna kadar oryantalistlerin Hz. Aişe'nin evlilik yaşı

---

<sup>16</sup> Amerikalı yazar Robert Spencer, "Muhammad's Legacy (Muhammed'in Mirası)" bölümü altında "Pedophile Prophet (Pedofili Peygamber)" başlığıyla Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğini tartışır. Spencer, 2002 yılında Southern Baptist Convention eski başkanı Jerry Vines'in yaptığı bir konuşmayı nakleder: "Hristiyanlık bakire bir kadından dünyaya gelen İsa Mesih tarafından kuruldu. İslam ise sonuncusu dokuz yaşında bir kız olmak üzere on iki karıya sahip, içine şeytan girmiş pedofili Muhammed tarafından kuruldu." Spencer, İslam örgütlerinin dönemin başkanı George Bush'a ve dinî liderlere çağrı yaparak Vines'in bu pervasız, İslamofobik konuşmasını kınamalarını istediklerini söyler. İlgili bölüm için bkz. Robert Spencer, **The Truth About Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion**, Regnery Publishing, Washington DC, 2006, ss. 170-172. Hz. Muhammed'e pedofili ithamı hakkında ayrıca bkz. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 248-252.

<sup>17</sup> Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 248-252.

üzerinden dile getirdikleri anlatımlarını, kullandıkları kaynakların niteliği ile ilişkilendirerek, algı ve yaklaşımın kavramsal değişimini analiz edeceğiz. Daha somut ifadesiyle Hz. Muhammed ile evlendiğinde bir *kadın* olarak nitelenen Hz. Aişe'nin bir *kız çocuğuna* evrilmesinin *tarihsel sürecini*, oryantalistlerin kullandıkları kaynaklarla ilişkili olduğunu göstermeye çalışacağız. Ayrıca, gerek meselenin güncelliğini göstermek, gerekse geçmiş iddia ve ithamlara yönelik cevap mahiyetinde oldukları için çağdaş anlayış ve yaklaşımlara da mümkün olduğunca yer vermeye gayret edeceğiz.

Bu noktada belirtmek isteriz ki, biz, çalışmamızda evlilik yaşı hakkında dile getirilen farklı iddiaları değerlendirmekle birlikte, Hz. Aişe'nin “gerçek”te kaç yaşında evlendiğini ortaya koyma gayretinde olmayacağız. Nitekim İslam tarihinin erken dönem kaynakları, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili, birbiriyle neredeyse çelişmeyen, oldukça açık ve net ifadeler barındıran rivayetlere sahiptir. Bu nedenle, meseleye dair çıkış noktamız, ilgili rivayetler olacaktır. Dolayısıyla amacımız, rivayetin ne söylediğinden hareketle, meselenin oryantalistler tarafından nasıl anlaşıldığı, yorumlandığı ve değerlendirildiğini tespit etmektir.

Oryantalist çalışmalarda Hz. Aişe ile ilgili sıklıkla üzerinde durulan diğer bir konu, iftira olayıdır. Hz. Aişe'nin zina iftirasına maruz kalmasını müteakip, olayın nazil olan Kur'an ayetlerinde karşılık bulması ve “büyük yalan, iftira” anlamındaki “İfk” kelimesi ile ifade edilmesi neticesinde olay, literatürde *İfk hadisesi* olarak isimlendirilmiştir.<sup>18</sup> Kaynakların aktardığına göre, Benî Mustalik Gazvesi sonrası Medine'ye dönüş yolunda Hz. Aişe, gerdanlığını kaybetmesi neticesinde tek başına ordunun gerisinde kalmıştır. Ordunun artçısı Safvân b. Muattal adında bir sahabi, kendisini bulmuş ve Medine'ye ulaştırmıştır. Ancak ikisinin Medine'ye yalnız gelmeleri, toplumda zina dedikodularının çıkmasına sebep olmuştur. Beşerî düzlemde çözülemeyen mesele, nihayet ayetlerle açığa kavuşmuştur.

İfk hadisesini önemli kılan husus, Hz. Peygamber'in en sevdiği eşi Hz. Aişe'nin zina ile suçlanmasıdır. Sebepleri, süreci ve sonuçları itibarıyla böyle bir olay,

---

<sup>18</sup> Bkz. Nûr, 24/11-12: İfk kelimesi, Kur'an-ı Kerim'de “O **iftirayı (ifk)** atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yükleneyecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır. Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve ‘*Bu apaçık bir iftiradır (ifk)*’ demeleri gerekmez miydi?” mealindeki Nûr Suresinin 11-12. ayetlerinde olmak üzere iki kere geçmektedir.

tabiatıyla toplumda büyük bir infial yaratmıştır. Zira Hz. Aişe'nin itibarının sorgulanması, iftiraya ortak olan isimler arasında Müslümanların yer alması, geçmişinde birbirlerine rekabetleriyle bilinen Medine'nin iki köklü Arap kabilesi Evs ve Hazrec arasında gerginliğin yeniden artması gibi hususlar, dönemin İslam toplumu içerisinde ciddi meselelere neden olmuştur. Aynı zamanda konu hakkında ayetlerin nazil olması, zinaya ve haksız zina suçlamasına karşılık cezaların ihdas edilmesi, müfterilerin cezalandırılması, toplumsal barış ve huzurun yeniden tesis edilmesi, sonuçları itibariyle olayın önemini gösteren unsurlardır. Bu bakımdan hadisenin, dinî olduğu kadar, hukuki, siyasi, sosyal ve ahlâki yönleri haizdir. Nitekim oryantalistler, Hz. Muhammed'in hayatına dair kaleme aldıkları eserlerinde olayı farklı perspektiflerden değerlendirmeyi ihmal etmemişlerdir. Öyle ki İfk hadisesi, oryantalistlerin İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed'e dair yaklaşım ve algılarını ortaya koyan bir enstrüman olarak görülebilir. Çünkü bir peygamber olarak Hz. Muhammed'in karısı Hz. Aişe'nin zina suçlamasına maruz kalması ve ancak ayetle temize çıkması, bazı oryantalistlerin vahiy ve nübüvvet konusundaki söylemlerine argüman teşkil etmiştir.<sup>19</sup>

İfk hadisesine dair oryantalistlerin anlatımlarını, yine kullandıkları kaynaklar bağlamında değerlendireceğiz. Evlilik yaşı meselesinden farklı olarak İfk hadisesi, bir durumdan ziyade, zincirleme olaylar bütünü olması yönüyle, birçok önemli detayı ihtiva etmektedir. Bu bakımdan, ele aldığımız oryantalistlerin anlatımlarını, tekrara düşmeyi göze alarak, en ince ayrıntısına kadar aktarmamız gerekmektedir. Zira olayla ilgili detaylar, oryantalistin kaynağını, yaklaşımını ve algısını göstermesi bakımından oldukça önem arz etmektedir.

Son olarak çalışmamızın önemine değinmek faydalı olacaktır. Biz, bu çalışmanın, hem ele aldığı konular hem de konuların işlenişi bakımından İslam tarihi literatürüne katkı sağlayacağı düşüncesi ve inancındayız. Ele alınan konular itibariyle bakıldığında, gerek Hz. Aişe'nin evlilik yaşı gerekse İfk hadisesi konusunun hukuki, siyasi, toplumsal ve ahlâki yönlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca, İslam'a ve Hz. Muhammed'e yönelik eleştirilerde, henüz İslam tarihinin erken dönemlerinde bazı

---

<sup>19</sup> Kur'an'ın Hz. Muhammed'in sözleri yahut uydurmaları olduğu ithamı ve bu itham üzerinden Hz. Muhammed'in önceki din ve kültürlerin etkisi altında kalarak Kur'an'ı yazdığı iddiaları hakkında bkz. Sarıçam, ve diğerleri. ss. 199-244; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 261-343.

polemist Hristiyan din adamlarınca dahi mevzubahis edilen bu iki meselenin güncelliğini hâlâ koruduğu görülmektedir.

Ayrıca, çalışmamızda ele alınan konuların işlenişi, literatürde önemli bir boşluğu dolduracaktır. Metodolojik bir yaklaşım sunan çalışmamız, güncel tartışmalara farklı bir bakış açısı teklif etmektedir. Zira her iki mesele hakkındaki algı değişimini, paradigmalarla yahut dönemin şartlarıyla izah eden yaklaşımların yanında biz, birincil kaynak kullanımının algı değişimindeki etkisine uygulamalı olarak işaret etmekteyiz. Nitekim on yedinci yüzyıldan itibaren oryantalistlerin Hz. Aişe hakkındaki anlatımlarına ve kaynaklarına odaklanmak suretiyle çalışmamız, aynı zamanda oryantalist zihniyetin kökenlerine inecektir. Böylece bir taraftan oryantalistlerin dayandıkları zihnî arka planın kaynakları incelenirken, diğer taraftan çağdaş anlayışların işaret ettiği değişim ortaya konacaktır. Bu değişim, basmakalıp ve tekdüze yargılarla ifade edilen “oryantalist düşünce” tanımlamasının esasında farklı anlayış ve yaklaşımlara sahip olduğuna, bazen içinde bulunulan zaman ve mekânın hâkim paradigmalarıyla sınırlandırıldığına, bazen de eldeki mevcut kaynaklar ölçüsünde anlam dünyasının şekillendiğine işaret etmektedir. Dolayısıyla çalışmamız, sadece eserler değil, aynı zamanda oryantalist zihniyet bağlamında geçmişle güncel arasında bir köprü vazifesi de görecektir.

## **b. Çalışmanın Kapsamı, Sınırları ve Kaynakları**

Konuyu oryantalistlerin Hz. Aişe’ye dair yaklaşımları çerçevesinde anlatım-kaynak ilişkisi olarak belirledikten sonra, çalışmamızın kapsamının muhtevası itibarıyla üç temel üzerine bina edildiğini söylemek mümkündür: örneklem konu, dönem ve literatür. Örneklem olarak seçtiğimiz Hz. Aişe’nin evlilik yaşı ve İfk hadisesine yukarıda temas ettiğimiz için burada tekrar değinmeyeceğiz. Çalışmamızın ele aldığı dönemin ve literatürün her biri, kendi içerisinden birbiriyle ilişkili birincil ve ikincil uzanımlara sahiptir. Bunun nedeni ise çalışmamızda kullandığımız kaynak tenkidi metodu ile oryantalistlerin kullandıkları kaynakları değerlendirecek olmamızdır. İlgili bölümlerde her biri ayrıca tahlil edileceği için burada bu kaynaklara ayrıca yer vermeyeceğimizi belirtmek isteriz.

Çalışmanın kapsadığı dönem itibariyle baktığımızda, esas odağımızın on yedinci yüzyıl ile yirminci yüzyıllar arası olduğu görülecektir. Daha önce gerekçesini zikrettiğimiz üzere, Aydınlanma dönemini milat aldığımız çalışmamızda, kavramsal çerçevesini sunduğumuz oryantalist kavramı bağlamında belirli isimleri tercih ettik. Oryantalistlerin seçiminde ise sınırlamalarımızı, kaleme aldığı eser türü ve eserin dili şeklinde iki ana kategoride değerlendirmek mümkündür. Bu bağlamda, öncelikle tam bir Hz. Muhammed biyografisi kaleme alan isimler tercih edilmiştir. Bununla birlikte, dil yetkinliğimizi nazar-ı dikkate alarak, İngilizce telif edilmiş eserler çalışma kapsamına alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamızın birincil literatürü de belirlediğimiz oryantalistlerle sınırlıdır. Ancak, ana hatlarını böylece çizdiğimiz sınır ve kapsam dâhiline giren onlarca oryantalistten söz edilebilir. Çalışmanın mahiyeti dikkate alındığında, her bir oryantalisti, anlatımları ve kaynakları itibariyle ele almanın mümkün olmadığı aşîkârdır. Bu noktada gerek Batı’da gerekse ülkemizde en çok bilinen, atıf yapılan ve akademik üslubu haiz isimleri ve eserlerini tercih etme cihetine gittik. Bu sınırlar çerçevesinde, bazı istisnaları barındırmak suretiyle, çalışmamızın iskeletini oluşturacak isimleri ve eserlerini belirledik. On yedinci yüzyıldan itibaren tespit ettiğimiz Hz. Muhammed’in biyografisini kaleme alan oryantalistler ve eserleri hakkında kısa malumat sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

## On Yedi ve On Sekizinci Yüzyıllar

### *Humphrey Prideaux (1648-1724)*

Kısa adıyla *The True Nature of Imposture Fully Display’d in the Life of Mahomet* başlığını taşıyan 1697 tarihli eseriyle Prideaux, İngilizce literatürde Hz. Muhammed’in hayatını bir bütün olarak kaleme alan ilk oryantalistlerden biridir.<sup>20</sup> 1686 yılında İlahiyat alanında doktor unvanı alan Prideaux, aynı zamanda üniversite ve kilisede çeşitli vazifeler yürütmüştür.<sup>21</sup> 1636 yılında Oxford Üniversitesinde

---

<sup>20</sup> Humphrey Prideaux, *The True Nature of Imposture Fully Display’d in the Life of Mahomet with A Discourse annex’d, for the Vindicating of Christianity from This Charge: Offered to Consideration of the Deists of the Present Age*, 3. Baskı, Printed for William Rogers, London, 1698, (The Life of Mahomet). Eserin başlığını, *Muhammed’in Hayatında Tam Anlamıyla Görülen Sahtekârlığın Hakiki Niteliği, Hristiyanlığı Bu Suçlamadan Arındırmak için Eklenmiş Bir Nutuk ile birlikte: Günümüz Çağının Deistlerinin Dikkatine Sunulur* şeklinde Türkçeye çevirmek mümkündür.

<sup>21</sup> Anonim, *The life of the Reverend Humphrey Prideaux, D.D., Dean of Norwich. With several tracts and letters of his, upon various subjects*, Printed for J. and P. Knapton, London, 1748, s. 16.



kurulan Arapça kürsüsünün ilk başkanı Dr. Edward Pococke'un (1604-1961) ölümü sonrası boşalan görevin Prideaux'a teklif edilmesi, onun Arapça bildiğine işaret etmektedir.<sup>22</sup> Ancak Prideaux, 1721 yılında kaleme aldığı bir mektubunda, Arapça el yazması eserleri okumakta zorlandığını dile getirmektedir.<sup>23</sup>

Akademik kimliğinin yanında dinî misyonunun yansımalarını taşıyan Prideaux'un Hz. Muhammed hakkındaki biyografik çalışmasının tam başlığı, *The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet with A Discourse annex'd, for the Vindicating of Christianity from This Charge: Offered to Consideration of the Deists of the Present Age* şeklinde gelmektedir. Başlığından da anlaşılacağı üzere Prideaux'un bu eseri, sahtekâr addettiği Hz. Muhammed ve öğretilerine reddiye niteliğini haizdir. Eser, yayınlandığı andan itibaren büyük ilgi görmüş ve takip eden bir sene içerisinde yapılan üçüncü baskısı da tükenmiştir.<sup>24</sup>

Prideaux, *Önsöz*'ünde kitabın amacı ve ortaya çıkış sürecine dair bilgiler sunar. Buna göre kitap, küfür olarak kabul edilen *Deizm* ile mücadele etme gayesiyle, Muhammed'in yalancı peygamberliğini ortaya koyma amacı taşır.<sup>25</sup> Nitekim Prideaux, bu amacını dinî bir vecibe olarak meşrulaştırır.<sup>26</sup> Esasında Prideaux, Müslümanların tarihini anlatan daha hacimli bir *History* (=Tarih) yazma niyetiyle yola koyulduğunu ve *Muhammed'in Hayatını* ise kitapta bir bölüm olarak düşündüğünü ifade eder. Bu çerçevede o, halka hitap eden nitelikte *Doğu Kilisesinin Yıkılışının Tarihi* başlıklı bir kitap tasarlamıştır. Kitap, İmparator Mauricius'un m. 602 yılında ölümünden başlayacak ve Müslümanların Emîrî'l-Ümerâlık sistemiyle hilafetin bölündüğü 936 yılına kadarki tarihini kapsayacaktır. Ne var ki Prideaux, Hristiyanlar arasında baş

---

Prideaux'un biyografisini ele alan eserde, yine ismi verilmeyen editör tarafından yazılan *Önsöz*'de, yazarın yirmi yedi yaşındayken öldüğü kaydedilmekte ancak ismi verilmemektedir. Bununla birlikte eserin, yazarın o güne dek yazdıklarından derlendiği ifade edilmektedir. Bkz., "Preface", **The life of the Reverend Humphrey Prideaux**.

<sup>22</sup> Bkz. The life of the Reverend Humphrey Prideaux, s. 14; 89.

<sup>23</sup> Bkz. The life of the Reverend Humphrey Prideaux, s. 277.

<sup>24</sup> The life of the Reverend Humphrey Prideaux, s. 98.

<sup>25</sup> P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", **Historians of the Middle East**, (Ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt), Oxford University Press, London, 1962, s. 292.

<sup>26</sup> Albert Hourani, dinî vecibenin doğrudan Müslümanları karşısına alan bir anlayıştan ziyade, deistleri hedef aldığını; çalışmasıyla Prideaux'un Hristiyanlığı müdafaa etme gayretinde olduğunu savunmaktadır. Bkz. Albert Hourani, "Western Attitudes towards Islam", **Europe and the Middle East**, University of California Press, Great Britain, 1980, s. 11. Diğer taraftan Edward Said, Prideaux'un kullandığı dili, Batı'nın karşısındaki Doğu'nun yansıması olarak okumakta ve Batı merkezli bakış açısında Hz. İsa'ya nazaran Hz. Muhammed'in sahtekâr lanse edildiğini belirtmektedir. Said, s. 71-72.

gösteren *Teslis Doktrini* hakkındaki münakaşalar yüzünden kitabını tamamlayamamış ve sadece *Muhammed'in Hayatı* kısmını yayınlamaya karar vermiştir.<sup>27</sup>

Prideaux, *The Life of Mahomet*'i tamamladıktan sonra, bununla yetinmeyerek, dinî kaygılarını yansıtan ikinci bir eser daha kaleme almıştır. *A Discourse annex'd, for the Vindicating of Christianity from The Charge of Imposture: Offer'd By Way of Letter, to Consideration of the Deists of the Present Age* başlıklı bu eser, Muhammed'in "sahtekârlığını" Hristiyanlıkla mukayeseli bir şekilde yedi başlıkta gösterme iddiasındadır.<sup>28</sup> Böylece Prideaux'un kitabı, *The Life Mahomet* (ss. 1-166) ve *A Discourse* (ss. 1-152) başlıklarını taşıyan iki ayrı eserin terkibinden müteşekkil bir cilt halinde neşredilmiştir.<sup>29</sup> Ayrıca kitabın sonunda Prideaux, her iki eserinde referansta bulunduğu yazarlara ve kaynaklara dair kısa bilgiler sunan *An Account of the Authors quoted in this Book* (ss. 153-182) başlıklı oldukça faydalı bir kaynakça ilave etmiştir. On yedinci yüzyıla kadar Batı dünyasının İslam ve Hz. Muhammed algısını şekillendiren kaynakları muhtevi olması itibariyle, Prideaux'un verdiği bu kaynakçanın, üzerinde titiz bir çalışmayı gerekli kılacak mahiyette olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir.<sup>30</sup>

### **George Sale (1697-1739)**

Çalışmamızın ikinci temel kaynağı, George Sale'in *The Koran, Commonly called The AlCoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory Notes, taken from the most approved Commentators, to which is prefixed A Preliminary Discourse* başlıklı eseridir.<sup>31</sup> Aslen

<sup>27</sup> Bkz. Prideaux, "To the Reader", **The Life of Mahomet**, ss. ii-xxii.

<sup>28</sup> Prideaux, "A Discourse annex'd, for the Vindicating of Christianity from This Charge: Offered to Consideration of the Deists of the Present Age", **The Life of Mahomet**.

<sup>29</sup> İki ayrı eser olmaları hasebiyle Prideaux, her bir eseri 1. sayfadan başlatmaktadır. Ancak biz, bu iki ayrı çalışmayı, ayrı bir bölüm gibi kabul edecek ve kaynakçası da dâhil atıflarımızı kitap içi bölüm şeklinde vereceğiz. Buna göre; Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen bölüm için "The Life of Mahomet", İslam'a ve Hz. Muhammed'e reddiye mahiyetindeki ikinci bölüm için "A Discourse", kaynakça için ise "An Account" ibareleri kullanılacaktır.

<sup>30</sup> Prideaux'un her iki eserde müracaat ettiği yazar ve kaynakları için bkz. Prideaux, "An Account of the Authors quoted in this Book", **The Life of Mahomet**, ss. 153-182. Prideaux'un kaynakları hakkında değerlendirme için bkz. Holt, s. 293-294.

<sup>31</sup> George Sale, **The Koran, Commonly called The AlCoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory Notes, taken from the most approved Commentators, to which is prefixed A Preliminary Discourse**, C. Ackers, Londra, 1734. Eser, "The Koran" ve "A Preliminary Discourse" adlarıyla iki ana bölüme oluşmakta ve her bölümün sayfalandırılması, 1'den başlamaktadır. Dolayısıyla, referans verirken, bölüm isimlerini kullanmayı tercih ettiğimizi belirtmek isteriz. Ayrıca, aksi belirtilmediği müddetçe vereceğimiz bütün atıflar,

hukukçu olan Sale, rahiplik veya diğer herhangi dinî bir vazife ifa etmeyen ilk İngiliz Arapça uzmanıdır.<sup>32</sup> Buna rağmen Sale, Arapça aslından ilk İngilizce Kur'an çevirisine girişerek hayli zor bir iş üstlenmiştir.<sup>33</sup> Bununla yetinmeyen Sale, ayrıca, Kur'an'ın anlaşılması amacıyla Hz. Muhammed'in hayatı yanında, Arap toplumu, İslamiyet'in temel özellikleri gibi konuları muhtevi giriş mahiyetinde "A Preliminary Discourse" başlıklı bir bölüm kaleme almıştır.<sup>34</sup> Böylece iki farklı eserden mürekkep bir kitap ortaya çıkmıştır.

Sale, eserinin başında Kur'an'ın İngilizce tercümesini kaleme alma gerekçesinden bahseder.<sup>35</sup> Sale'in verdiği bilgilere göre, daha önce Fransız oryantalist Sieur Du Ryer tarafından Arapçadan Fransızcaya yapılan Kur'an meali, 1649 yılında İskoç Alexander Ross (1590-1654) tarafından İngilizceye tercüme çevrilmiştir. Bu yönüyle Ross'un *al-Coran*'ı, ilk İngilizce Kur'an çevirisi olma vasfını taşımaktadır.<sup>36</sup> Ancak, Sale'in ifadesiyle Alexander Ross'un "Arapçayı hiç bilmemesi ve Fransızcanın büyük bir ustası olmaması," ayrıca "dilin rezilliğine değinmeksizin Du Ryer'in hatalarına yeni hatalar" ekleyerek, "nispeten iyi bir kitabı saçma bir kitap" haline getiren bu kötü çeviri, yeni bir Kur'an tercümesi ihtiyacını doğurmuştur.<sup>37</sup> Sale, öte yandan Kur'an'ın anlaşılması için bir mukaddimeye ihtiyaç duyulduğunu belirtir.<sup>38</sup> Bu çerçevede o, İslam'ın temel ilkeleri, Arap toplumunun özellikleri ve Hz. Muhammed'in hayatına dair bilgiler sunar.<sup>39</sup> Bu bölümde Sale, temel kaynak olarak Edward Pococke'un *Historia Arabum* adlı çalışmasını referans aldığını belirtir.<sup>40</sup> Kur'an çevirisinde, gerekli gördüğü yerlerde şerhler ilave eden Sale, bu bağlamda ağırlıklı olarak *Beydâvî* ve *Celâleyn* gibi tefsir kaynaklarından yararlanır.

Sale'in *The Koran*'ı, Batı'da çok yoğun ilgi görmüş ve yüzü aşkın sayıda yeni baskı yapmıştır. Her ne kadar doğrudan İslam tarihi eserleri olmasa da, tefsir ve hadis

---

çalışma boyunca esas aldığımız eserin ilk baskısını ifade etmektedir. Haricî baskılar için parantez içinde eserin basım yılı özellikle verilecektir.

<sup>32</sup> C. E. Bosworth, "The Study of Islam in British Scholarship", **Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change**, (Ed. Azim Nanji), Mouton de Gruyter, Berlin ve New York, 1997, s. 55.

<sup>33</sup> Sale, "The Koran", ss. 1-508.

<sup>34</sup> Sale, "A Preliminary Discourse", ss. 1-187.

<sup>35</sup> Sale, "To the Reader", s. vi.

<sup>36</sup> Batı'daki diğer Kur'an tercümeleri hakkında bilgi için bkz. Sale, "To the Reader", s. v-vi.

<sup>37</sup> Sale, "To the Reader", s. vi.

<sup>38</sup> Sale, "To the Reader", s. vii.

<sup>39</sup> Sale'in *A Preliminary Discourse* bölümünün muhtevası ve kaynakları itibariyle değerlendirmesi için bkz. Holt, ss. 299-302.

<sup>40</sup> Sale, "To the Reader", s. vii.

gibi İslami ilimlere ait kaynakları kullanmasının, İslam ve Hz. Muhammed'e bakış açısı itibariyle dönemin klasik oryantalist çizgisinden ayrılan Sale'in yaklaşım ve düşüncelerinde etkili olduğu açıkça müşahade edilmektedir. Nitekim o, eserinin *ithaf* kısmında, pagan Araplara verilebilecek en iyi hükümleri getiren Hz. Muhammed'in "hükümleri cennetten gelen *Musa* veya *İsa Mesih*, hatta *Minos* ve *Numa* ile eşit saygıyı" görmesi kanaatini dile getirir. Böylece Prideaux'a isim vermeksizin gönderme yaparak, İslam'ı sapkın addetmek yerine putları yok etmeyi amaçlayan "tek hak Tanrı kabulü üzerinde temellendirilmiş *yeni bir din*" şeklinde kabul edilmesi gerektiğini ifade eden Sale, Hz. Muhammed ve İslam hakkındaki düşüncelerini açıkça ortaya koymaktadır.<sup>41</sup>

### **Roger Long (1680-1770)**

Çalışmanın kaynaklarını tespit aşamasında, kapsam konusunda belirlediğimiz kıstaslara uygun bir diğer eser İngiliz şarkiyatçılarından Simon Ockley'in (1678-1720) *The History of Saracens* başlıklı çalışmasıdır. Eserin ilk baskısı, iki cilt halinde 1708 (I. Cilt) ve 1718 (II. Cilt) yıllarında iki cilt halinde neşredilmiştir. Takip eden süreçte özellikle Batı dünyasında yankı uyandıran ve büyük ilgi gören kitap, bizim de çalışmamızda esas aldığımız, 1757 tarihli üçüncü baskısını yapmıştır.<sup>42</sup> Kitabın birinci cildi incelendiğinde Hz. Muhammed'in hayatının yanı sıra Hz. Ebû Bekir'in hilafetinden Hz. Osman döneminin sonuna kadar işlendiği görülmektedir. İkinci cilt ise Hz. Ali'nin halifeliğiyle başlayıp Emevî halifelerinden Abdülmelik b. Mervân (65-86 / 685-705) döneminin sonuna kadar ulaşmaktadır. Bu bölümü müteakip Hz. Ali'ye atfedilen deyişlerden oluşan bir bölüm tahsis edilmiştir. Ockley'in eserinin 1708 ve 1757 baskıları karşılaştırıldığında, Hz. Muhammed'in hayatını ele alan bölümün, ilk baskıda bulunmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim kitabın üçüncü baskısındaki başlığında, bu farklılığa işaret edilmektedir: "to which is prefixed, An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion, by a Learned Hand." Bu ifadeden hareketle, 1757 baskısına "An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion" başlıklı bir

---

<sup>41</sup> Sale, "Dedication".

<sup>42</sup> Simon Ockley, *The History of Saracens, to which is prefixed, An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion, by a Learned Hand*, Cilt: 1-2, 3. Baskı, Anne Ockley, Cambridge, 1757.

bölümün sonradan eklendiği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Ancak eserde, bu bölümün kime ait olduğuna dair herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Takip eden baskılarda bu ibare yer almadığı için, birçok çalışmada Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili referansların, doğrudan Simon Ockley'e yapılması gibi hatayla karşı karşıya gelinmektedir.<sup>44</sup> Bununla beraber, 1848 tarihli beşinci baskının editörü Henry G. Bohn, eserin üçüncü baskısına eklenen Hz. Muhammed'in hayatıyla ilgili bölümün, baskı editörü Dr. Roger Long'a ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>45</sup>

Bu bilgiler bağlamında ifade etmek gerekirse, Hz. Muhammed dönemi sonrası Müslümanların tarihini ele alan Simon Ockley'in çalışmasını tamamlamaya yönelik bir girişim olarak Long, Hz. Muhammed'in biyografisini esere eklemiş ve müteakip baskılar bu şekilde devam edegelmiştir. Dolayısıyla Long'un bu tasarrufu, bir nevi mütemmim cüz kabul edilebilecek mahiyettedir. Bununla birlikte, aslında Cambridge'de astronomi ve geometri alanlarında dersler vermiş seçkin bir ilim adamı kimliği ile tanınan Long'un gayreti, aynı zamanda uhdesinde bulundurduğu ilahiyatçı kimliğinin bir yansıması şeklinde değerlendirilmelidir.<sup>46</sup>

### On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllar

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, özellikle İslam tarihi açısından oryantalizmin dönüm noktası olduğunu söylemek mümkündür. Zira bu dönemde Batı dünyası, İslam tarihinin erken dönem yazılı kaynaklarına ulaşmıştır. Çalışmanın detaylarında görüleceği üzere İbn Hişâm, İbn İshâk, Vâkıdî ve İbn Sa'd gibi erken dönem tarihçilerinin eserleri, oryantalistlerin çalışmalarında başat kaynaklar olarak yer almaya başlamıştır.<sup>47</sup> Bu sürecin ortaya çıkmasını, Batı dünyasının kolonyal hedeflerinin bir sonucu şeklinde okumak mümkündür. Özellikle Hint alt kıtası üzerine yoğunlaşan kolonyalist güçlerin, bölgeye gönderdikleri resmî statüye sahip görevliler,

<sup>43</sup> Roger Long, "An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion", **The History of Saracens**, ss. 1-80.

<sup>44</sup> Bu çerçevede, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde göstereceğimiz üzere A. C. Brown, Ockley'in eserinde yer alan Hz. Muhammed'in hayatına dair bölümü, doğrudan Ockley'e atfettiğini zikredebiliriz.

<sup>45</sup> Beşinci baskının editörü Bohn, eserin başında Ockley anısına kaleme aldığı "Memoir of Simon Ockley" adlı bölümde bu hususu zikretmektedir. Bkz. Simon Ockley, **The History of Saracens, Comprising the Lives of Mohammed and His Successors, to the Death of Abdalmelik, the Eleventh Caliph**, 5. Baskı, Henry G. Bohn, London, 1848, s. x; ayrıca bkz. Sarıçam, ve diğerleri, s. 47.

<sup>46</sup> John Gorton, "Long (Roger)", **A General Biographical Dictionary**, Cilt: 2, Whittaker & Co., Ave-Maria Lane, London.

<sup>47</sup> Alan M. Guenter, "The Image of the Prophet as Found in Missionary Writings of the Late Nineteenth Century", **The Muslim World**, Cilt: 90, Bahar 2000, s. 44.

bir taraftan burada dinî ve siyasi ajandalarını uygulamaya koyarken; diğer taraftan eğitim faaliyetlerine odaklanarak İslami kaynaklara doğrudan erişim elde etme imkânına kavuşmuşlardır. Böylece on dokuzuncu yüzyılda oryantalistlerce neşredilen İslam tarihi alanına dair yayınların *orijinal kaynaklara* dayanması, yeni bir dönemin başlangıcı haline gelmiştir.<sup>48</sup> Bu durumun en bariz ve dikkat çeken örneği olması bakımından Avusturyalı Aloys Sprenger (1813-1893) ve İskoç Sir William Muir (1819-1905), çalışmamızda yer verdiğimiz oryantalistlerdendir.

### *Aloys Sprenger (1813-1893)*

Sprenger, tıp doktoru olarak meşhur *the British East India Company*'ye katılmış ve böylece Hindistan'a ulaşmıştır.<sup>49</sup> Doğu dillerine merakı nedeniyle doktorluk mesleğini bırakan Sprenger, Hindistan'da akademik çalışmalara yönelerek önce 1845 yılında *The Delhi College*'ın, 1850 yılında ise Kalkuta Medresesi müdürlüğüne atanmış ve bu süre zarfında, on dokuzuncu yüzyılın başlarından itibaren şekillenmeye başlayan İngiliz-Hindu eğitim sisteminin önemli bir parçası haline gelmiştir. Bir yandan Batı bilimlerini Doğu'da uygulama gayesini taşıırken Sprenger, öte yandan Doğu dillerini ve literatürünü Batı'ya aktarma hevesindeydi. Üniversitenin

<sup>48</sup> Özellikle Hint alt kıtasında İngiliz sömürgesinin bir sonucu olarak karşımıza çıkan bu durumla ilgili detay için bkz. Abdülhamit Birişik, "Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 2, 2011, ss. 21-52.

<sup>49</sup> İngiliz kraliyetine bağlı olarak 1600 yılında kurulan The British East Company, İngiltere'nin Hindistan'ı koloni haline getirmesinde büyük rolü olan bir şirkettir. Yetkilerinin kaldırıldığı 1857 yılına dek şirketin Hindistan'da sergilediği politika, ülkenin siyasi, dinî, sosyal ve ekonomik yapılarında köklü değişikliklere sebebiyet vermiştir. Şirketin faaliyetleri ve Hindistan'ın on yedinci yüzyıldan itibaren tarihi hakkında bkz. Brian Gardner, *The East India Company: A History*, Rupert Hart-Davis, London, 1971; Ronald Inden, "Orientalist Constructions of India", *Modern Asian Studies*, Cilt: 20, Sayı: 3, 1986, ss. 401-446; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Cilt: 1-3, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987; Michael S. Dodson, *Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2007; G. J. Bryant, *The Emergence of British Power in India: 1600-1784; A Grand Strategic Interpretation*, The Boydell Press, Woodbridge, 2013; Penelope Carson, *The East Company and Religion, 1698-1858*, The Boydell Press, Woodbridge, 2013, Tirthankar Roy, *The East India Company: The World's Most Powerful Corporation*, 3. Baskı, New Delhi Penguin Book, India, 2016; Hüseyin Günarslan, "İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Hindistan'ı İşgal Süreci", *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 17, Haziran 2019, ss. 87-102. Sprenger'in bölgedeki faaliyetleri hakkında bkz. Muhammad Ikram Chaghatai, "Dr. Aloys Sprenger (1813-1893): His Life and Contribution to Urdu Language and Literature", *Iqbal Review*, Cilt: 36, Sayı: 1, Nisan 1995, ss. 77-99; Gail Minault, "Aloys Sprenger: German Orientalism's 'Gift' To Delhi College", *South Asia Research*, Cilt: 31 (1), 2011, ss. 7-23.

müfredat ve programı ile yine üniversite bünyesinde çıkardığı dergiler, onun akademik kimliğinin ve amacının yansımaları olarak okunabilir.<sup>50</sup>

Sprenger'in çalışmalarını değerli kılan en önemli husus, orijinal İslami kaynaklara ulaşma noktasında gösterdiği çabadır. Nitekim o, yaklaşık on üç yıllık Hindistan macerasında ve Suriye, Mısır, Irak ve Mezopotamya gibi bölgelere yaptığı iki yıllık seyahatlerinde ulaştığı Arapça, Farsça, Türkçe ve Hintçe el yazmalarını kataloglamıştır.<sup>51</sup> Kendi ifadesiyle, mümkün olan bütün kütüphaneleri ziyaret etmiş, burada bulunan eserlerden alabildiklerini almış, alamadıklarını ise büyük bir titizlikle kopya etmiştir.<sup>52</sup> Onun keşfettiği kitaplar arasında İbn Hişâm'ın *Sîre*'si ile Vâkıdî'nin *Fütuh'ş-Şâm*'ının yer alması ise, Batı'da İslam tarihi yazıcılığı açısından çok önemli sayılabilecek bir durumdur.<sup>53</sup>

Sprenger'in bu faaliyetleri çerçevesinde değerlendirilmesi gereken ve orijinal kaynaklara dayanmasıyla özellikle Batı'da büyük yankı uyandıran Hz. Muhammed'in hayatına dair eseri, aynı zamanda çalışmamızın temel kaynaklarından biri olarak aldığımız, *The Life of Mohammad: from Original Sources* adıyla 1851 yılında tek cilt şeklinde ve İngilizce basılmıştır.<sup>54</sup> Sprenger, daha sonra eseri tamamlayarak üç cilt halinde Almanca neşretmiştir.<sup>55</sup>

Hz. Muhammed'in hayatının Hicret'e kadarki dönemini muhtevi olan *The Life of Mohammad*, iki ana kitaptan müteşekkil olup her bir kitap alt bölümlere sahiptir. İlk kitap, Hz. Muhammed'e kadarki Mekke tarihi, Hz. Muhammed'in ataları ve Hz. Muhammed'in biyografisine dair kaynaklar olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır.<sup>56</sup>

---

<sup>50</sup> Minault, "Aloys Sprenger", s. 10-12. Sprenger'in akademik faaliyetleri ve eserleri hakkında bkz. İlhan Erdem, "Sprenger, Aloys", DİA, Cilt: 37, TDV Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 421-422. Ayrıca bölgedeki eğitim-öğretim faaliyetleri hakkında bkz. Emre Yürük, "18. ve 19. Yüzyıllarda Hint Altıktasında Müslümanların Eğitim Öğretim Meselesi: Oryantalizm-Evanjelizm Mücadelesi ve Medreselerde Ekolleşme", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 20, Sayı: 2, Eylül 2020, ss. 1485-1514.

<sup>51</sup> Sprenger, Arapça, Farsça, Hintçe ve Türkçe el yazmalarını içeren bu katalogda yaklaşık iki bin tane eseri, müellifi ve eserin İngilizce karşılığı gibi bilgilerle sunmaktadır. Bkz. Aloys Sprenger, *A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana*, Wilhem Keller, Giessen, 1857, (A Catalogue). Chaghatai, katalogun beş cilt olarak tasarlandığını ancak ilk cildinin yayınlandığı, geri kalanın akıbetinin meçhul olduğunu ifade etmektedir.

<sup>52</sup> Sprenger, *A Catalogue*, s. iii.

<sup>53</sup> Chaghatai, s. 77.

<sup>54</sup> Aloys Sprenger, *The Life of Mohammad: from Original Sources*, Presbyterian Mission Press, Allahabad, 1851. Çalışmamız boyunca Sprenger'a yapacağımız atıflar, onun bu eserine kabul edilecektir. Aksi durumda, eser künyesi belirtilecektir.

<sup>55</sup> Bkz. Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, Cilt: 1-3, Nicolaische Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1861-1865. Ayrıca Bkz. Sarıçam ve diğerleri, ss. 20-21.

<sup>56</sup> Bkz. Sprenger, ss. 1-74.

İkinci kitap ise üç bölüm halinde Hz. Muhammed'in doğumundan başlayarak Hicret'e kadar konuları ele alırken, aynı zamanda, ilk Müslümanlar ve Hz. Peygamber'in mucizeleri gibi hususları da işlemektedir.<sup>57</sup>

Sprenger'in İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed algısı, Batı dünyasında süregelen hâkim anlayış ve yaklaşımın izlerini taşımaktadır. Kur'an'ın Allah kelamı olmaktan ziyade, *esâtiru'l-evvelîn* ifadesinden hareketle "eskilerin kitapları"ndan oluştuğu iddiasını dile getiren Sprenger, böylece İslam'ın kökenlerinin Yahudilik ve Hristiyanlıkta aranması gerektiği kanaatini taşır.<sup>58</sup> Ayrıca Hz. Muhammed'in nübüvvetini de sorgulayan Sprenger, onun çocukluğundan itibaren sinirsel krizler geçirdiğini zikreder. Hz. Muhammed'in kırklı yaşlara doğru artan krizlerin belirtilerini ele alan Sprenger, onun zihinsel bir hastalığa sahip olduğu teşhisinde bulunur.<sup>59</sup> Dolayısıyla bu durum, Sprenger'in yaklaşımını göstermesi bakımından yeterli bir argümandır.

#### **William Muir (1819-1905)**

Aynı dönemlerde yaşamış ve aynı bölgelerde görev yapmış olan Sir William Muir ise çalışmamızda ele aldığımız bir diğer oryantalisttir.<sup>60</sup> İlmî kimliğinin yanında, misyonerlik vazifesi ile de bilinen Muir, 1837-1876 yıllarında diplomatik saiklerle kaldığı Hindistan'da, aynı zamanda bir devlet adamı olarak da karşımıza çıkmaktadır.<sup>61</sup> Hindistan'da bulunduğu sürede bir dönem Allahabad Üniversitesinde görev yapan Muir, İngiltere'ye dönüşünde ise Edinburgh Üniversitesinin başına getirilmiş ve 1903 yılına dek bu görevi sürdürmüştür.<sup>62</sup>

Muir'in İslam dünyasında sahip olduğu şöhretin kaynağı, şüphesiz içinde yaşadığı dönemde, hatta bir asır sonrasında dahi, değeri takdir edilen, Hz.

---

<sup>57</sup> Bkz. Sprenger, ss. 75-210.

<sup>58</sup> Bkz. Sprenger, ss. 97-102. Sprenger, Hz. Muhammed'e bildiklerini öğreten birtakım hocaları olduğu iddiasını gündeme getirirken, Addâs adlı bir köleyi zikreder. Konuyla ilgili olarak ayrıca bkz. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 315-317.

<sup>59</sup> Sprenger, ss. 102-114.

<sup>60</sup> Muir'in kısa bir biyografisi, görüşleri ve eserleri hakkında bkz. Christine Woodhead, "Muir, Sir William", **TDV İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2020, s. 94.

<sup>61</sup> C. J. Lyall, "Orbituary Notices: Sir William Muir", **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Cilt: 37, Sayı: 4, Ekim 1905, ss. 875-879; Norman Daniel, **İslam, Europe and Empire**, Edinburgh University Press, Edinburg, 1966, s. 279; Clinton Bennett, "Victorian Images of Islam", **International Bulletin of Missionary Research**, Temmuz 1991, s. 115. Clinton Bennett, "Muir, Sir William", **İslam, Judaism, and Zoroastrianism**, (Ed. Zayn R Kassam, Yudit Kornberg Greenberg, Jehan Bagli), Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2018, s. 499.

<sup>62</sup> Lyall, s. 875.



Muhammed'in hayatına dair 1858 yılında kaleme aldığı dört ciltten müteşekkil eseridir.<sup>63</sup> İbn Hişâm, Vâkıdî ve İbn Sa'd gibi erken dönem müelliflerin yazılı kaynaklarına dayanan Muir, *The Life of Mahomet*'in yazılma süreciyle ilgili olarak eserin önsözünde izahatta bulunur. Buna göre, aynı zamanda yakın arkadaşı olan Alman misyoner C. G. Pfander'in, Hindistanlılar için "özgün ve otorite kabul ettikleri kaynaklara" dayanan Hintçe bir siyer yazma konusunda kendisini teşvik etmiştir.<sup>64</sup> Muir, elde ettiği kaynakların çokluğu ve konunun genişliği neticesinde, o güne dek ne İngilizce ne de kıta dillerinde var olan bir incelemenin ortaya çıktığını ifade etmektedir.<sup>65</sup> Muir'in eseri, böylece Batı dünyasında Hz. Muhammed'in hayatını ele alan çalışmalar arasında adeta bir mihenk taşı haline gelmiş; övgü ve yergilerin odak noktasını teşkil etmiştir.<sup>66</sup> Kullandığı kaynakların erken dönem olması sebebiyle gördüğü takdire karşı, kaynakların sıhhatini sorgulaması ve bir Evanjelist olarak dinî kimliğini akademik ilkelerin önünde tuttuğu yönündeki görüşler, Muir'in maruz kaldığı başlıca eleştiriler olmuştur.<sup>67</sup>

Muir, Batı dünyasındaki hâkim olan Hz. Muhammed algısını sürdürmüştür. Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyen Muir, aynı şekilde Kur'an'ı Hz. Muhammed'in sözleri olarak var saymaktadır. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde görüleceği üzere Muir, Hz. Muhammed'in Kur'an'ı/vahyi kendi çıkarları doğrultusunda kullandığını ve gerektiği zaman Tanrı adına ayet uydurduğunu açıkça dillendirmektedir.<sup>68</sup>

Özellikle Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen siyer ve meğazi türündeki İslam tarihinin erken dönem kaynaklarını doğrudan kullanmanın avantajıyla Muir, vâkıf olduğu detaylar sayesinde olaylara farklı yaklaşımlar sergileme imkânına sahip olmuştur. Bununla birlikte onun, kimi zaman aynı olay hakkındaki farklı rivayetlerden

---

<sup>63</sup> William Muir, *The Life of Mahomet, with introductory chapters on the Original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia*, Cilt: 1-4, Smith, Elder and Co., Londra, 1858-1861. Eserin içindekileri hakkında ayrıca bkz. Sarıçam ve diğerleri, ss. 19-20.

<sup>64</sup> Muir, Preface, C: 1, s. iii.

<sup>65</sup> Muir, Preface, C: 1, s. iii-iv.

<sup>66</sup> Clinton Bennett, *In Search of Muhammad*, 2. Baskı, Cassell, London, 1999, s. 111.

<sup>67</sup> Bennett, *In Search of Muhammad*, s. 111-113. Ayrıca bkz. Farman Ali and Humaira Ahmad, "Early Christian Sirah Writings of Subcontinent: A comparative study of their methods, impact and cogitating on new contemporizing methodology", *Journal of Islamic Thought and Civilization*, Cilt: 8, Sayı: 1, 2018, ss. 129-143; Bırışık, "Hint Alt Kıtası", s. 34-37.

<sup>68</sup> Muir'in Kur'an başta olmak üzere İslam tarihinin kaynakları hakkındaki değerlendirmeleri için bkz. Muir, *Sources for the Biography of Mahomet*, Cilt: 1, ss. i-cv. Ayrıca bkz. Belkıs Özsoy Demiray, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", *İSTEM*, Yıl: 15, Sayı: 30, 2017, ss. 393-412.

hareketle olayları kendi çıkar ve inançları doğrultusunda manipüle ederken, kimi zaman da tercihten öte rivayet seçiciliği gibi akademik etikle bağdaşmayan yollara başvurduğu görülmektedir.<sup>69</sup>

### ***David Samuel Margoliouth (1858-1940)***

Hiz. Muhammed biyografilerinin yaygınlık kazandığı yirminci yüzyıldan, çalışmalarına sıklıkla atıf yapılan üç önemli oryantalist tercih edilmiştir. Bu isimlerden ilki olan İngiliz oryantalist David Samuel Margoliouth, Yahudi asıllı Anglikan Kilisesinde misyoner bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiştir. 1889 yılında Oxford Üniversitesine Arapça profesörü olarak atanan Margoliouth, bir süre Hindistan’da eğitim faaliyetlerinde bulunmuş; daha sonra başta Bağdad olmak üzere bazı Ortadoğu bölgelerinde çeşitli görevler icra etmiştir.<sup>70</sup>

Bir ilim adamı olarak Margoliouth, kariyerinin başlarında Yunan dili ve edebiyatı ile ilgilenmiş olmasına rağmen, asıl ilgi alanı, “Yakın Doğu—bir dereceye kadar antik Biblikal Yakın Doğu—fakat daha özelde İslami Yakın Doğu” olmuştur.<sup>71</sup> Yunanca ve Latince’nin yanında, üst seviyede Türkçe ve Arapça bilen Margoliouth, ayrıca İbranice, Sanskritçe, Farsça, Ermenice ve Süryanice dillerinde vukufiyet kazanmıştır.<sup>72</sup> Kaleme aldığı İslam çalışmalarıyla büyük bir itibar elde eden Margoliouth’un eserleri, döneminin herkesçe kabul edilen nitelikteki eserleri haline gelmiştir.<sup>73</sup> Bu çalışmalarından Hiz. Muhammed’in hayatını konu alan *Mohammed and the Rise of Islam* adlı eseri 1905 yılında neşredilmiştir.<sup>74</sup> İslam Tarihinin klasik eserleriyle birlikte çağdaş kaynakları da kullanan Margoliouth, bu kitabı sayesinde Batı’da uzun bir süre otorite kabul edilmiştir

---

<sup>69</sup> Jabal Muhammad Buaben, **The Life of Muhammad (S. A. W.): In British Scholarship -A Critique of Three Key Modern Biographies of the Prophet Muhammad (S. A. W.)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, The Faculty of Arts University of Birmingham, 1995, s. 349. Muir’in kaynak kullanımı hakkında detaylar ve bu konuyla alakalı olarak Muir’e yöneltilen eleştiriler için bkz. Buaben, ss. 21-51; Seyfullah Kara, “İslam’a Karşı Oryantalist Paradigma ve Bu Paradigmanın Geçirdiği Evrimin Pragmatist Arka Planı”, **Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji**, Yıl: 5, Sayı: 14, 2005, (Oryantalist Paradigma), s. 78. (69-87)

<sup>70</sup> Gibert Murray, “Margoliouth, David Samuel”, **The Dictionary of National Biography 1931-1940**, 2. Baskı, Ed. L. G. Wickham Legg, Oxford University Press, London, 1950, s. 597; M. Kâmil Yaşaroğlu, “Margoliouth, David Samuel”, **DİA**, Cilt: 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 53.

<sup>71</sup> Arthur Jeffery, “David Samuel Margoliouth”, **Moslem World**, Cilt: 30, Sayı: 3, 1940, s. 296.

<sup>72</sup> Jeffery, s. 295; Murray, s. 598; Bauben, s. 54; Yaşaroğlu, s. 53.

<sup>73</sup> H. A. R. Gibb, “Obituary Notes: David Samuel Margoliouth, 1858-1940”, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Sayı: 3, 1940, s. 392.

<sup>74</sup> David S. Margoliouth, **Mohammed and the Rise of Islam**, 3. Baskı, The Knickerbocker Press, New York, 1905.

*Mohammed and the Rise of Islam*, muhtevası itibariyle Hz. Muhammed'in biyografisi çerçevesinde İslam'ın doğuş ve yükseliş dönemini işlemektedir. Sprenger ve Muir gibi Margoliouth da önceki Hz. Muhammed biyografilerinin önyargılara dayandığı ve objektif bir bakış açısıyla yeniden yazılması gerektiği düşüncesiyle eserini telif ettiğini belirtmiş; ne var ki, geçmiş iddiaları dillendirmekten kurtulamamıştır.<sup>75</sup> Kur'an'ın vahiy olmadığı fikrini savunan Margoliouth, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in sözleri olarak kabul eder. Öte yandan ona göre Hz. Muhammed epileptik belirtiler gösteren sahte bir peygamberdir.<sup>76</sup>

### **William Montgomery Watt (1909-2006)**

Yirminci yüzyıldan ele alacağımız bir diğer isim, yine bir İngiliz oryantalist, aynı zamanda papaz ve akademisyen, William Montgomery Watt olacaktır. İskoç asıllı bir İngiliz olan Watt, Anglikan Kilisesinde papazlık icra eden bir babanın oğlu olarak dünyaya gelmiş; henüz bir yaşında babasının ölümü üzerine annesi tarafından yetiştirilmiştir. İyi bir dinî eğitim alan Watt, babasının yolundan giderek Anglikan Kilisesine intisap etmiş ve çeşitli dönemlerde farklı bölgelerde papazlık yapmıştır. 1934 yılında Edinburgh Üniversitesinde Ahlak Felsefesi alanında verdiği derslerle Watt, akademik hayata adım atmıştır. Sonraki yıllarda üniversitede çeşitli alanlarda dersler vermeye devam eden Watt, 1964 yılında Edinburgh Üniversitesi Arapça ve İslam Çalışmaları kürsüsünde profesör olarak çalışmaya başlamıştır. İslam üzerine çok sayıda yayını bulunan Watt'ın çalışmaları siyer, tarih ve ilahiyat alanında yoğunlaşmıştır.<sup>77</sup>

İslam tarihi ve düşüncesi ile Hristiyanlığa dair çeşitli teliflerinin yanında İslami literatürden tercümeleri bulunan Watt, aynı zamanda Hz. Muhammed'in biyografisini kaleme almıştır. Watt'ın çalışmamızda esas alacağımız bu eseri, *Muhammad at Mecca* (1953) ve *Muhammad at Medina* (1956) başlıklarını taşıyan ve

---

<sup>75</sup> Sarıçam, ve diğerleri, s. 23-24.

<sup>76</sup> Margoliouth'un Kur'an ve Hz. Muhammed'in nübüvvetiyle ilgili teferruatlı değerlendirmeler ve örnekler için bkz. Bauben, ss. 68-144.

<sup>77</sup> Bauben, 1995 yılında tamamladığı doktora çalışması sürecinde, 1990 yılında bizzat Watt ile görüşmüş ve mülakatta bulunmuştur. Watt'ın biyografisi ve yayınları hakkında detay için bkz. Bauben, ss. 184-257. Ayrıca bkz. Tahsin Görgün, "Watt, William Montgomery", DİA, Cilt: 43, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 148-152.

iki cilt olarak basılan Hz. Muhammed biyografisidir.<sup>78</sup> Başlıklandırmadan da anlaşılacağı üzere Watt, ilk kitabında Hz. Muhammed'in hayatını Hicret'e kadar ele alırken; ikinci kitabında ise Hicret sonrası dönemi işlemektedir. Klasik bir kronolojik siyer yerine tematik tarzda Hz. Muhammed biyografisi sunan Watt'ın diğer oryantalistlerden ayrılan en bariz yönü, olayları sadece ideolojik değil, ekonomik, sosyolojik ve siyasi birçok perspektifi göz önünde bulundurarak değerlendirmesidir. Bu yönüyle Watt, Hz. Muhammed'i ve mesajını zaman ve şartlar bağlamında anlamaya ve anlatmaya gayret etmektedir.<sup>79</sup>

Watt, İslam dünyasında, diğer oryantalistlere nazaran İslam'a yönelik tutumuyla oldukça takdir görmektedir. Zira onun İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed'e dair birçok oryantalistten ayrılan en önemli yaklaşımı, Kur'an'ın manasını Allah'a, lafzını Hz. Muhammed'e hamletmesi ve böylece İslam'ı ilahi bir din olarak sınıflandırmasıdır. Bu yönüyle Watt, Kur'an'ı Hz. Muhammed'in sözleri şeklinde niteleyen oryantalistlerden farklı bir konumda yer alır ve Kur'an'ı vahiy, Hz. Muhammed'i peygamber kabul ettiğini açıkça beyan eder.<sup>80</sup>

#### ***Maxime Rodinson (1915-2004)***

Çalışmamız kapsamında yer alan son isim, Fransız oryantalist Maxime Rodinson olacaktır. Kendi tanımlamasıyla “bir sosyal tarihçi” olmasının yanında Rodinson, siyasi (komünist/marksist), dinî (Yahudi kökenli, anti-semitik, ateist) ve etnik (Polonya asıllı Fransız) kimliği ile oldukça farklı bir portre sunar. Paris'teki *Ecole des Langues Orientales*'te klasik Habeşçe, eski Güney Arap dilleri ve Türkçe; ayrıca Yakındoğu antropolojisi ve sosyoloji üzerine eğitim almıştır. Yüksek eğitimini

---

<sup>78</sup> W. Montgomery Watt, **Muhammad at Mecca**, The Clarendon Press, Oxford, 1953, (Mecca); **Muhammad at Medina**, The Clarendon Press, Oxford, 1956, (Medina).

<sup>79</sup> Watt'ın Siyer ve İslam Tarihine yaklaşımı hakkında bkz. Hasan Hüseyin Adalıoğlu, “William Montgomery Watt ve İlk Devir İslam Tarihine Tarihselci Bakış”, **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 2, 2008, ss. 33-46.

<sup>80</sup> Watt'ın İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed'e dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Bauben, ss. 361-374; Hıdır, “Batı'da Hz. Muhammed İmajı, (M. Watt Örneği)”, **Diyanet İlmî Dergi**, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayı, 2. Baskı, Ankara, 2003, ss. 297-306; Görgün, ss. 148-152; İmadüddin Halil, ““Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi” Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt'ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma - I”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı, 7, 2013, ss. 163-168; Halil, ““Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi” Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt'ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma - II”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı, 8, 2013, ss. 229-242;

Fransa’da tamamladıktan sonra 1940-1948 yılları arasında Ortadoğu’nun çeşitli bölgelerinde bulunmuş; burada siyasi ve akademik bazı görevler yürütmüştür.<sup>81</sup>

Filistin-İsrail meselesi gibi döneminin çağdaş konuları da dâhil olmak üzere, genelde İslam dünyasına dair birçok sayıda çalışması bulunan Rodinson’un en önemli ve meşhur eseri, *Mahomet* başlığını taşıyan Hz. Muhammed biyografisidir.<sup>82</sup> 1961 yılında Fransızca neşredilen *Mahomet*, 1971’de İngilizceye çevrilerek *Mohammed* adıyla yayınlanmıştır.<sup>83</sup> Rodinson’un oldukça ilgi gören bu eseri, 1998 yılında Türkçeye de kazandırılmıştır.<sup>84</sup> Ayrıca takip eden yıllarda, eser birçok dile çevrilerek farklı ülkelerde basılmıştır.<sup>85</sup>

Yedi ana bölümden oluşan *Mohammed*, Hz. Muhammed’in hayatını ve yeni kurulan İslam devletini sosyal değişimler üzerinden okuma çabası taşır. Siyasi kimliği ve dünya görüşünün yansımalarının açıkça tezahür ettiği eserinde Rodinson, dönemin Arap toplumunun coğrafi şartlarının, ekonomik yapısının, Mekke ve Medine iç siyasetinin ve genel olarak Arapların örf ve âdetlerinin önemine vurgu yapar.<sup>86</sup> Rodinson, kendisini bir taraftan ateist, diğer taraftan komünist/marksist olarak tanımlamasına rağmen, Hz. Muhammed hakkında olumlu düşünceler serdedir. Nitekim sahip olduğu dünya görüşünün etkisiyle Rodinson, Hz. Muhammed’i sosyal devrimci şeklinde tasvir eder. Vahiy konusunda önceki yaklaşımlara yakın bir konumda bulunan Rodinson, Hristiyan ve Yahudi kültürlerinin İslam üzerinde etkisi olduğu görüşünü savunur.<sup>87</sup>

<sup>81</sup> Ahmet Kavas, “Vefâyat: Maxime Rodinson (1915-2204)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 12, 2004, ss.163-166; Hülya Küçük, “Rodinson, Maxime”, *DİA*, Cilt: 35, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 153-154.

<sup>82</sup> Rodinson’un diğer eserleri hakkında bkz. Kavas, s. 165-166; Küçük, s. 154-155; Metin, Fransız Oryantalistler, s. 31-32.

<sup>83</sup> Maxime Rodinson, *Mahomet*, Éditions du Seuil, Paris, 1961. İngilizce çevirisi için bkz. Maxime Rodinson, *Mohammed*, Fransızcadan İngilizceye çev. Anne Carter, Pantheon Books, New York, 1971. Çalışmamızda bu İngilizce baskıyı esas alacağımızı belirtmek isteriz. Dolayısıyla çalışma boyunca yapacağımız atıflar, Rodinson’un *Mohammed*’ine kabul edilmelidir. Aksi durumlarda, ayrıca künye bilgisi verilecektir.

<sup>84</sup> Maxime Rodinson, *Muhammed: yeni bir dünyanın, dinin ve silahlı bir peygamberin doğuşu*, Türkçeye çeviren: Atilla Tokatlı, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.

<sup>85</sup> Rodinson’un eseri, aynı zamanda Almanca (1975), Flemekçe (1982), Korece (1983) İspanyolca (1985), Lehçe (1994), Hırvatça (1998), İtalyanca (2002) ve Slovence (2005) dillerine çevrilerek basılmıştır.

<sup>86</sup> Eser hakkında kritik için bkz. İsmail Metin, “Maxime Rodinson, Mahomet, Éditions du Seuil, Paris 1994”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 13, Sayı: 26, 2014, ss. 215-219.

<sup>87</sup> Rodinson’un genel olarak Hz. Muhammed algısı hakkında bkz. Şaban Öz, “Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber’i Tanımlama Paradoksu veya Oryantalist Tarafsızlar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 2, 2007, ss. 171-184. Ayrıca Fransız oryantalizmine dair çalışmasında Rodinson ile ilgili bölümler için bkz. Metin, Fransız Oryantalistler.

Ayrıca, esas aldığımız bu isimler ve eserleri haricinde, anlatım-kaynak ilişkisine dair tartışmamızı teyit etmek amacıyla, her yüzyıldan farklı oryantalistlerin görüşlerine de yer verilecektir. Aynı zamanda Hz. Aişe'nin yaşı ve İfk hadisesi konusunda süregelen tartışmaların yansımalarını göstermek adına, çağdaş dönem araştırmacılar da çalışmanın kapsamında değerlendirilecektir.

### Klasik Kaynaklar

Belirlemiş olduğumuz oryantalistlerin bu çalışmaları yanında, tabii olarak İslam Tarihinin birincil kaynakları, başlıca müracaat edeceğimiz eserler olacaktır. Bu bağlamda, *çalışmamızın metodu* kısmında değineceğimiz üzere, başvuracağımız İslam Tarihi kaynaklarında mecburen seçici davrandığımızı belirtmek zaruriyetindeyiz. Kaynak kritiği yöntemini esas almamız itibariyle, İslam Tarihinin erken dönem kaynaklarını, oryantalistlerin referansları çerçevesinde sınırlandırmış bulunmaktayız. Buna göre, oryantalistlerce on dokuzuncu yüzyıldan itibaren referans gösterilen İslam Tarihinin birincil kaynakları arasında İbn İshâk, Vâkıdî, İbn Hişâm, İbn Sa'd ve kısmen Taberî yer almaktadır. Dolayısıyla biz, çalışmamızın metodunu da dikkate alarak, İslam Tarihinin birincil kaynaklarını, bu isimlerin eserleri ile sınırlı tuttuk. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen mevcut en erken yazılı kaynak İbn İshâk'ın *Sîre*'si temel kaynaklarımız arasında yer almaktadır.<sup>88</sup> Özellikle Benî Mustalik Gazvesiyle ilişkili olması bakımından İfk hadisesi rivayetlerinde başvurduğumuz Vâkıdî'nin *Meğâzi*'si, yine ana kaynaklarımızdan biridir.<sup>89</sup> İbn Hişâm'ın *es-Sîretü'n-Nebevî*'si, Hz. Muhammed'in hayatını tam olarak ihtiva eden en eski yazılı kaynak vasfını taşıması bakımından, oryantalistlerin sıklıkla müracaat ettiği eserlerin başında gelmektedir.<sup>90</sup> Aynı zamanda siyer ve meğâzi konularını muhtevi İbn Sa'd'ın bibliyografik çalışması *Tabakât*'ı, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusuyla ilgili rivayetler için temel başvuru kaynaklarımızın başında gelmektedir.<sup>91</sup> İslam tarihinin bu erken dönem kaynaklarının yanında, oryantalistlerin zaman zaman atıfta

<sup>88</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk Yesâr (ö. 151/768), *Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrût, 2004.

<sup>89</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Kitâbü'l-Meğâzi*, thk. Marsden Jones, London, 1965.

<sup>90</sup> Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm (ö. 218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye*, Cilt: 1-4, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.

<sup>91</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/ 845), *et-Tabakâtü'l- Kübrâ*, Cilt: 1-10, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l- Hancı, Kahire, 2001.

bulunmaları sebebiyle, bizim de referansta bulunduğumuz diğer bazı eserler mevcuttur. Taberî'nin *Târîh*'i bu çerçevede zikredilebilir.<sup>92</sup> Ayrıca, yine oryantalistlerin referansları doğrultusunda, başta Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*leri olmak üzere Hadis literatürüne;<sup>93</sup> Beydâvî ve Celâleyn gibi tefsirlere de zaman zaman atıfta bulunulmuştur.<sup>94</sup>

### c. Çalışmanın Metodu

Konusu ve amacı bağlamında ifade ettiğimiz üzere çalışmamız, oryantalistlerin belirli bir konu (Hz. Aişe) ile ilgili anlatımlarını (yaklaşım ve algı), temellendirdikleri kaynaklar çerçevesinde değerlendirecektir. Bu minvalde, İngilizce literatürde ilk Hz. Muhammed biyografilerinin telif edildiği on yedinci yüzyıldan yirminci yüzyılın sonlarına kadar ele aldığımız oryantalistleri ve onların Hz. Muhammed biyografilerini, kronolojik olarak inceleyeceğiz. Böylelikle, anlatım-kaynak ilişkisinin tarihsel sürecini takip etme imkânı bulacağız. Dolayısıyla çalışmamız, genel manada *tarihsel eleştiri metoduna* (*historical-critical method*) dayanmakla birlikte, *kaynak kritiği* (*source criticism*) yöntemini merkeze alacaktır.

Tarihsel eleştiri yöntemi, Batı geleneği içinde ortaya çıkan ve antik metinleri form ve muhteva itibarıyla korumayı amaçlayan yöntemler arasında neşet etmiştir. Bu bağlamda metni korumaya yönelik *temel tenkit* ve metnin muhtevasına odaklanan *ileri tenkit* yöntemleri, aynı zamanda tarih metinlerine de uygulanagelmıştır. İleri tenkidin alt yöntemlerinden biri olan tarihsel eleştiri yöntemi ise “metinleri menşei, yazılış zamanı, yazılış mekânı ve kaynaklarını dikkate alarak değerlendirmeyi ve anlamayı amaçlayan bir yöntemler manzumesi” şeklinde tanımlanabilir.<sup>95</sup>

<sup>92</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî (ö. 310/923), *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, Cilt: 1- 11, Dâru't-Turâs, Beyrût 1387/1967.

<sup>93</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiü's-Sahîh*, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2002; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiü's-Sahîh*, Dâru Tayyibe, Riyad, 2006.

<sup>94</sup> Ebû Sa'îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî el- Beydâvî (ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî, Cilt: 1-8, Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1418; Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2. Baskı, Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2021, s. 350.

<sup>95</sup> Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000, s. 51.

Batı’da özellikle Kitab-ı Mukaddes çalışmaları bağlamında kullanılması itibariyle tarihsel eleştiri yöntemi, dinî metinlere uygulanan bir yöntem olarak yaygın kabul görmüştür.<sup>96</sup> Kimilerine göre Rönesans, kimilerine göre Reformasyon ve bazılarına göre Aydınlanma dönemlerine hasredilen tarihsel eleştiri yönteminin kökenleri hakkında David R. Law, Kitab-ı Mukaddes’e yönelik çağdaş eleştirilerin, erken dönem Kilise Babaları tarafından da taşındığını belirtir. Dolayısıyla tarihsel eleştiri yöntemi, saf bir modern kavram değil; ardında uzun bir geçmişe sahip metottur.<sup>97</sup> Modern dönemlerde ise tarihsel eleştiri yöntemleri, sadece dinî metinlerle sınırlı kalmamış, aynı zamanda tarihî metinlere de uygulanır hâle gelmiştir.

Tarihsel eleştiri yöntem(ler)i, bir üst kavram olarak, esasında farklı alt yöntemlerden oluşmaktadır. Her ne kadar metnin bizatihi kendisini ve muhtevasını tespit etmeyi ve korumayı hedeflese de, özellikle değişen tarihsel yaklaşımların etkisi, yeni anlam teorilerinin ortaya çıkması gibi hususlar nedeniyle tarihsel eleştiri yöntemi, amacı bakımından değişikliğe uğramıştır. Buna göre günümüzde, asıl odak noktası metnin orijinallliği değil; metnin anlamı ve yorumlanmasıdır.<sup>98</sup> Yine de ilk hareket noktası, metin olmalıdır. Zira anlaşılacak ve yorumlanacak olan metindir ve metnin sıhhat derecesi, yani orijinallliği ve özgünlüğü, metnin değerini belirleyecektir. Metnin sıhhatini tespit etmek için uygulanan *metin tenkidi* (*textual criticism*), tarihsel eleştiri yöntemlerinin ilk basamağıdır. Metnin sıhhati belirlendikten sonra, metnin dayandığı, beslendiği, yani metni oluşturan kaynaklar değerlendirilir. Bu değerlendirme için *kaynak tenkidi* (*source criticism*) yöntemine ihtiyaç duyulur. Tarihsel eleştiri yöntemlerinin üçüncü uygulaması *form tenkidi* (*form criticism*) ise özellikle şifahi bilginin metinleşme sürecine kadar geçirdiği değişimleri tespit etmeyi amaçlar. Son olarak *redaksiyon tenkidi* (*reduction criticism*) metodu ile metnin son halini oluşturan yazarın ve metnin inşasında kullanılan kaynakların etkisi ortaya konur.<sup>99</sup>

Biz çalışmamızda, tarihsel eleştiri yöntemlerini esas alarak oryantalistlerin Hz. Aişe anlatımlarına odaklanma birlikte, kullandıkları kaynakları ve buradan aldıkları bilgileri nasıl işledikleri üzerinde özel olarak duracağız. Dolayısıyla çalışmamızın temel metodu, kaynak kritiği olacaktır. Tarih metodolojisinin bir unsuru olarak on

---

<sup>96</sup> Altıntaş, s. 64.

<sup>97</sup> David R. Law, **The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed**, Continuum, London, 2012, ss. 25-26.

<sup>98</sup> Altıntaş, s. 92.

<sup>99</sup> Law, s. 24.



dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan *kaynak kritiği* yöntemi, “birincil kaynaklardan istifade ederek tarihe eleştirel bir gözle bakmayı öneren bilimsel bir faaliyettir.”<sup>100</sup> Daha önceki dönemlerde edebiyat ve hukuk alanlarında da kullanılan bu yöntemin modern ve akademik tarih metinlerine uygulanmasının, Alman tarihçi Leopold von Ranke (1795-1886) ile başladığı kabul edilir.<sup>101</sup> Tarihin, nesnel bir gözle, geçmişte olanı sadece olduğu gibi günümüze aktarması gerektiğini savunan Ranke, bunun imkânını birincil kaynaklar ile izah eder. Ranke’ye göre tarihçi, güvenilir bilgiye ancak birincil kaynaklar ile ulaşabilir. Birincil kaynaklar ise doğrudan şahitlik, orijinal belgeler ve resmî yazışmalardan oluşan vesikalardır.<sup>102</sup>

Bu çerçeveyi göz önüne alarak, kaynak kritiği yöntemini kullanmak suretiyle biz, oryantalistlerin Hz. Aişe’ye dair anlatımlarında başvurdukları kaynakların tarihsel değerini tespit etmeye çalışacağız. Bu minvalde ana çerçevedeki her bir oryantalistin hem kullandığı kaynağın müellifi, muhtevası ve türü ortaya konacak; hem de müellifin kimliği ve aidiyeti hakkında malumat sunulacaktır. Böylece oryantalistin referans aldığı kaynağın değeri belirlenecektir. Bununla birlikte bu kaynakların sunduğu bilgiler, İslam tarihinin orijinal kaynakları merkeze alınarak, kritik edilecektir. Dolayısıyla, oryantalistlerin başka bir kaynaktan aldıkları bilgileri, nasıl işlediklerini ve sunduklarını tespit etmiş olacağız. Ayrıca, her ne kadar kaynak kritiği yöntemini esas alıyor olsak da, zaman zaman, tarihsel eleştiri yönteminde kullanılan *form*, *anlatı* ve *redaksiyon kritiği* gibi diğer yöntemlere de başvurulacaktır.

Son olarak, bu çalışmanın, 2017.KB.SOS.002 nolu proje kapsamında, DEÜ BAP Koordinasyon Birimi tarafından üniversite özgelirleri ile desteklendiğini ifade etmek isteriz.

---

<sup>100</sup> Altıntaş, s. 94.

<sup>101</sup> Altıntaş, s. 101-102.

<sup>102</sup> Altıntaş, s. 102.

## **BİRİNCİ BÖLÜM**

### **AIŞE BİNT EBÎ BEKİR'İN EVLİLİK YAŞI**

Çalışmamızın bu bölümü, oryantalistlerin, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe evliliği hakkındaki görüşlerini ele alacaktır. İlk olarak, on yedinci yüzyıldan itibaren kronolojik irdeleneceğimiz bu görüşler, tarihsel yaklaşımı ortaya koymamızı sağlayacaktır. Buna göre, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği, yaş ve gerekçe bağlamında oryantalistler tarafından nasıl anlaşılmış ve anlatılmıştır sorusu, temel hareket noktamız olacaktır. Bu çerçevede, oryantalistlerin konuya dair yaklaşım, görüş ve algılarını tespit etmek üzere, anlatımlarına odaklanılacaktır. Diğer taraftan, oryantalistlerin anlatımlarında kullandıkları kaynaklar değerlendirilecektir. Kaynak kritiği yöntemini tatbik ederek biz, iki hususu tespit etme imkânına sahip olacağız. Oryantalistlerin mezkûr mesele hakkında kullandıkları kaynakların güvenilirliği tespit edilecek hususlardan ilkidir. Böylece oryantalistlerin yaklaşımlarının temelinde hangi saiklerin yattığı görülecektir. Kaynak kritiğinin bize sağlayacağı ikinci imkân ise Hz. Aişe'nin evlilik yaşının bir problem olarak gündeme gelme zamanına dair ipucu verecek olmasıdır. Dolayısıyla kaynaklarda evlilik yaşı hakkında dile getirilen görüşlerin izini sürmek, tarihsel okuma yapmamıza zemin hazırlayacaktır.

Bölümün ikinci kısmı, İslam tarihinin erken dönem kaynaklarında Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine dair rivayetleri merkeze alarak, oryantalistlerin tespit edilen anlatı ve kaynaklarının değerlendirilmesi olacaktır. Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair en eski kayıtlar, İbn İshâk ve İbn Sa'd'da yer almaktadır. Bununla birlikte Sahîheyn'de konuyla ilgili hadisler bulunmaktadır. Bizzat Hz. Aişe'nin anlatımı şeklinde gelen bu rivayetler, aynı zamanda İslam Tarihi kaynaklarında yer alan rivayetlerle mukayeseli olarak kritik edilecektir. Akabinde, evlilik yaşı üzerinden algı değişiminin tarihsel dönemlerini takip edebilmek için, farklı oryantalistlerin görüşlerine de yer verilecektir. Son olarak, oryantalistlerin söylemleri, evlilik yaşıyla ilgili dile getirilen çağdaş yaklaşım ve düşünceler bağlamında tartışılacaktır.

Bu bölümde anlatım ve kaynak itibarıyla değerlendireceğimiz oryantalistler, Prideaux, Long, Sprenger, Muir, Margoliouth, Watt ve Rodinson olacaktır. Fakat istisnai bir durum olarak belirtmemiz gerekir ki, Kur'an tercümesinin başında Hz. Muhammed'in hayatını işleyen Sale'i, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına değinmemiş

olmasına rağmen, kısa da olsa bir başlık altında değerlendirmeyi uygun gördük. Son olarak, oryantalistlerin görüşlerine geçmeden önce, bir çerçeve çizmesi adına, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair İbn İshâk'ta yer alan rivayeti vermek istiyoruz: "Resûlullah Aişe ile Hatice'nin vefatından üç yıl sonra nikâhlandı. Aişe o zaman henüz altı yaşındaydı. Fakat Resûlullah, o dokuz yaşındayken onunla zifafa girdi. Resûlullah vefat ettiğinde, Aişe on sekiz yaşındaydı."<sup>103</sup>

## 1.1. ORYANTALİSTLERİN HZ. AİŞE'NİN EVLİLİK YAŞINA DAİR ANLATIM VE KAYNAKLARI

İlk olarak, oryantalistlerin Hz. Muhammed ile Hz. Aişe arasında gerçekleşen evliliği kronolojiyi takip ederek nasıl ele aldıklarını ortaya koyacağız. Bununla birlikte, onların konu hakkında kullandıkları kaynakları da tespit ederek, algı değişiminde kaynakların etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Bu bağlamda üzerinde duracağımız iki temel unsur, evliliğin gerekçesi ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşı olacaktır.

### 1.1.1. Prideaux

İlk temas edeceğimiz isim Prideaux, on yedinci yüzyılın sonlarında kaleme aldığı Hz. Muhammed'in hayatına dair çalışmasında, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe evliliğini konu edinmektedir. Konuya çok kısa değinen Prideaux, Hz. Muhammed'in *siyasi ittifak* amacıyla evlendiği Aişe'yi, yaşından bağımsız şekilde bir *kadın* olarak nitелеmektedir.

Prideaux, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğini, öncelikle gerekçesini ortaya koyarak ele alır. Buna göre Hatice'nin vefatından sonra Hz. Muhammed, "onun yerine iki kadın almış, Aişe bint Ebî Bekir ve Sevde bint Zem'a, ve kısa bir müddet sonra Hafsa bint Ömer'i de onların arasında katmıştı."<sup>104</sup> Prideaux'a göre böylece Hz. Muhammed, bu evlilikler yoluyla, müminler arasında önde gelen üç güçlü adama damat olmuş ve onları kendi davasına sıkı sıkıya bağlamıştır. Netice itibarıyla

<sup>103</sup> İbn İshâk, s. 279-280. Bu rivayetle benzer nitelikteki diğer rivayetler, bölümün ikinci kısmında ayrıca verilecektir.

<sup>104</sup> Prideaux, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evlilik zamanına dair verdiği bilgi için "Elmacin" şeklinde referans göstermektedir. İleride detaylı olarak ele alacağımız üzere Prideaux'un "Elmacin" ifadesi, tarihçi el-Mekîn'e karşılık kullanılmıştır. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 53.

Prideaux, Aişe ile olan da dâhil olmak üzere Hz. Muhammed'in evliliklerinin siyasi gerekçelere dayandığını vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Prideaux'un bu vurgusundan hareketle, daha geniş perspektiften Hz. Muhammed'in peşi sıra yaptığı bu üç evliliği, çıkar ilişkisine dayandırdığı sonucuna varabiliriz. Nitekim Hz. Muhammed'in evlilikleriyle ilgili genel olarak Prideaux, benzer yaklaşımları dile getirmektedir. Örneğin Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile evliliği konusunda o, Hz. Muhammed'in bu sayede zenginliğe ve Mekke eşrafı arasında bir itibara kavuştuğu değerlendirmesinde bulunmaktadır.<sup>106</sup>

Evliliğin gerekçesini bu şekilde ortaya koyan Prideaux, diğer taraftan Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair görüşlerini serdeder. Aişe'nin Hz. Muhammed ile nikâhlandığında yaşının henüz altı olduğunu söyleyen Prideaux, fiili evliliğin ise Aişe sekiz yaşını doldurduktan sonra vuku bulduğunu ifade eder.<sup>107</sup> Bu noktada, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili Prideaux'un tespit ve yaklaşımına dair önemli bir hususu belirtmek elzemdir. Prideaux, Hz. Aişe'nin altı yaşında nikâhlandığı ve sekiz yaşını tamamladıktan sonra fiilî evliliğin gerçekleştiği bilgisi için *Johannes Andreas* (Juan Andrés) (ö. XVI. yy?) isimli İspanyali bir müellife atıfta bulunur.<sup>108</sup> Andreas'ın konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

*Bilmelisiniz ki, Muhammed, Ubequar'ın [Ebu Bekir] kızı Axa [Aişe] ile altı yaşındayken evlilik akdi yaptı ve onunla bu evliliğini daha sekiz yaşındayken tamamladı. Ben bunu Azar kitabıyla<sup>109</sup> ispat ediyorum. Bunun üzerine, size sormak isterim ey Müslümanlar ve sizin karar vermenizi. Sekiz yaşındaki küçük bir kızla Muhammed'in gerdeğe girmesi uygun muydu? Bu neredeyse bir cinayettir ve tabiata karşı bir günahdır, özellikle de Muhammed gibi bir adamın durumunda ki o vakit yedi karısı vardı. Tanrılar adına söyleyin ey Müslümanlar,*

<sup>105</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 53-54.

<sup>106</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 10-11.

<sup>107</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>108</sup> Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54. Prideaux, müellifin ismini, İngilizce karşılığı olarak *Johannes Andreas* şeklinde vermektedir. Nitekim eserin İngilizce çevirisinde, müellifin ismi *Johannes Andreas* olarak yer almaktadır. Ancak müellifin İspanya'da yaşamış olması hasebiyle çağdaş çalışmalarda ismi Juan Andrés olarak kaydedilmektedir. Dolayısıyla biz de, farklı bir atıfta bulunulmadığı müddetçe, bu isimlendirmeyi tercih ettiğimizi belirtmek isteriz. Aşağıda Prideaux'un kaynaklarını ele aldığımız bölümde Andrés ve eseri hakkında değerlendirme ayrıca yapılacağı için, şimdilik bu kadarıyla yetiniyoruz.

<sup>109</sup> Andrés, çalışmasında sıklıkla "the book Azar/Azar book" ifadesini kullanarak, aktardığı bilgilerin otantikliğine işaret etmektedir. Ne var ki, "the book Azar/Azar book" hakkında hemen hiçbir malumat vermeyen Andrés, eserin müellifine dair de herhangi bir isim zikretmemektedir. Konu hakkında tartışma, ileride Prideaux'un kaynakları değerlendirilirken verilecektir.

*bu büyük bir leke değil midir ve o haddinden fazla zevk düşkününü bir adam değil midir?*<sup>110</sup>

Andréas'ın bu ifadelerine ve Hz. Muhammed hakkındaki ithamlarına rağmen Prideaux, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğinde yaşı bir problem olarak görmez.<sup>111</sup> Prideaux'un bu konuda sessiz kalması, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını, yedinci yüzyıl Arabistan'ının coğrafya ve kültürü içerisinde olağan karşılaması ile izah edilebilir. Çünkü Prideaux, *kadınların* sıcak iklimlerde fizikî açıdan daha çabuk geliştiğini belirtir. Bu nedenle o, Hindistan gibi sıcak ülkelerle aynı iklime sahip Arabistan'da kadınların erken yaşlarda evlenebildiğini ve hatta ertesi sene çocuk doğurabildiklerini dile getirir.<sup>112</sup>

Prideaux, ayrıca Hz. Aişe'nin yaşının küçük olmasına, bir başka gerekçeyle olumlu yaklaşır. Prideaux'a göre Hz. Muhammed, küçük yaşta Hz. Aişe ile evlenerek, onu kendi uhdesinde terbiye etme imkânına sahip olmuştur. Bunun neticesinde Aişe, özellikle dilin incelikleri başta olmak üzere Arapça ve tarih konusunda iyi yetişmiş; böylece dönemin en başarılı kadınlarından biri haline gelmiştir.<sup>113</sup>

Ne var ki Prideaux'un evlilik yaşı hakkında suskun kalması, Hz. Muhammed'in bu evliliğini tenkit etmediği manasına gelmez. Prideaux'un evliliğe dair eleştirisi, Aişe'nin yaşına değil, Hz. Muhammed'in *şehvetine* yöneliktir. Nitekim o, Hz. Muhammed'in kişisel özelliklerine temas ettiği bölümde Hz. Aişe konusunu tekrar açar. Burada *hırs* ve *şehvetin* Hz. Muhammed'de öne çıkan iki haslet olduğunu iddia ederek *şehvet* konusunda Hz. Muhammed'in çok eşliliğini gündeme getirir.<sup>114</sup>

Prideaux'un Hz. Muhammed ve Hz. Aişe arasında gerçekleşen evlilik hakkındaki kanaatlerini böylece ortaya koyduktan sonra, konuyla ilgili kullandığı kaynakların kritiğine geçebiliriz. Tespit ettiğimiz üzere Prideaux'un referanslarının, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı ve kadınların fiziksel gelişimiyle coğrafya arasında ilişkiyi işaret eden üç farklı konu ile alakalı olduğu görülmektedir.

<sup>110</sup> Johannes Andreas, **The confusion of Muhamed's sect, or a confutation of the Turkish Alcoran: Being a discovery of many secret policies and practices in that religion, not till now revealed**, çev. Joshua Notstock, H. Blunden, Londra, 1652, s. 229-230.

<sup>111</sup> Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>112</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, 54.

<sup>113</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>114</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 141.

Bu bağlamda Prideaux, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği için "Elmacin"e atıfta bulunmaktadır.<sup>115</sup> Öte yandan, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili bilgi ve tespitlerini, Sionita ve Hesronita tarafından Latinceye çevrilen ve *Geographia Nubiensis* adıyla basılan bir coğrafya eserine<sup>116</sup> ve Johannes Andreas (Juan Andrés) adlı bir İspanyali bir müellifin çalışmasına<sup>117</sup> dayandırarak aktardığını görmekteyiz. Son olarak Prideaux, Fransız seyyah Monsieur Thevenot'un seyahatnamesine<sup>118</sup> atıfta bulunarak iklimi sıcak bölgelerde kadınların erken yaşta olgunlaştığını vurgulamaktadır.

Bu tespitlerden hareketle, Prideaux'un kaynaklarını değerlendirecek olursak, ilk olarak karşımıza çıkan eser, ismini "Elmacin" olarak zikrettiği tarihçiye ait *Historia Saracenica* adlı çalışmadır. Eserinin sonunda sunduğu kapsamlı bibliyografya kısmında Prideaux, "Elmacin" ve kitabı hakkında bazı bilgiler verir. Prideaux, Hristiyan bir tarihçi olarak tanımladığı "Elmacin"'in tam künyesini "Gorgis ibn Amîd" şeklinde verir. Ayrıca, Elmacin'in ilmî seçkinliğinden ötürü, "eş-Şeyh er-Reîs el-Mekîn" olarak da anıldığını, bununla birlikte ona "İbn Amîd" şeklinde de atıfta bulunulduğunu söyler.<sup>119</sup> Prideaux, el-Mekîn'in babası Câfer el-Amîd'in Mısır'da Eyyubîler zamanında Divanü'l-Ceyş kâtibi olarak görev yaptığı bilgisini de eklemektedir. Babasının 1238 yılında vefatı üzerine el-Mekîn bu görevi devam ettirmiştir.<sup>120</sup>

Prideaux'un "Elmacin" olarak bahsettiği isim, Irak'ın Tikrît şehrinden Süryanî bir aileye mensup ve İslam dünyasında el-Mekîn adıyla meşhur tarihçidir. Tam künyesi Ebü'l-Mekârim el-Mekîn Circîs (Abdullah) b. el-Amîd Ebi'l-Yâsir b. Ebi'l-Mekârim İlyâs olan tarihçi, h. 602 (1205) yılında Kahire'de dünyaya gelmiş ve h. 672 (1273) yılında ölmüştür.<sup>121</sup> el-Mekîn ve çalışmaları hakkında bir madde kaleme alan

<sup>115</sup> Prideaux, Hz. Muhammed'in Aişe ile evliliği için "Elmacin, lib 1, c. 1" şeklinde referans vermektedir. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, 53.

<sup>116</sup> Prideaux, ilgili eser için "Sionita in Appendice ad Geographia Nubiensem, c. 8" şeklinde atıfta bulunmaktadır. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>117</sup> Prideaux, yine Hz. Aişe'nin altı yaşındayken evlendiğine dair bilgi için "Johannes Andreas, c 12" şeklinde referans göstermektedir. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>118</sup> Sıcak iklimlerde kadınların erken yaşta olgunlaşıp evliliğe hazır hale geldiklerini ifade ederken Prideaux, "Thevenot's Travels, Part 3, lib, I, c. 49"a atıf yapmaktadır. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>119</sup> Prideaux, *A Discourse*, s. 164.

<sup>120</sup> Prideaux, *A Discourse*, s. 164.

<sup>121</sup> Bkz. M. Şemseddin Günaltay, *İslâm Tarihinin Kaynakları, Tarih ve Müverrihler*, Haz. Yüksel Kanar, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991, s. 192-193; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı*, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 149-150; Abdülkerim Özaydın, "Mekîn",

Samuel Moawad, el-Mekîn'in ölüm tarihiyle alakalı erken dönem kaynaklarda 1273 yılına işaret eden bilgilere rağmen, çağdaş araştırmacıların onun ölümünü 1280 sonrasına tarihlendirdiğini ifade etmektedir.<sup>122</sup> Prideaux'un da işaret ettiği gibi el-Mekîn'in babası Eyyubiler döneminde divan teşkilatında çalışmıştır. el-Mekîn ise aynı dönemde önce Kahire, sonra Dımeşk divanında görevlendirilmiştir. O vakit Eyyubi Sultanı olan el-Melikü'l-Kâmil (1218-1238) ile sultanın Suriye'deki naibinin arası açılınca, divan çalışanları hapse gönderilmiştir. Babası 1238 yılında hapisteyken ölünce, el-Mekîn affedilmiş ve tekrar Dımeşk'te divandaki görevine dönmüştür.<sup>123</sup>

Prideaux, atıfta bulunduğu el-Mekîn'in eseri *History (Târih)* hakkında kısa malumat verir. Buna göre iki bölümden oluşan *History*'nin ilk bölümü yaratılıştan İslam'ın başlangıcına dek sürmektedir. İslami dönemle başlayan ikinci bölüm ise m. 1118 yılına kadarki olayları kapsamaktadır.<sup>124</sup> Prideaux, ayrıca ikinci bölümün Erpenius tarafından Latinceye çevrilerek 1625 yılında *Historia Saracenica* adıyla basıldığını kaydetmektedir.<sup>125</sup>

Prideaux'un verdiği bu bilgilerin yanında, el-Mekîn ile ilgili çağdaş çalışmalara bakıldığında, eser hakkında birtakım tashihiye ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Prideaux'un *History* olarak verdiği eserin ismi, *el-Mecmû'u'l-mübârek* yahut *et-Târîhu'l-câmî* olarak zikredilmektedir.<sup>126</sup> S. Moawad, eserin isminin bizzat el-Mekîn tarafından verilmediği, sonraki dönem âlimler veya müstensihler tarafından eserin içeriğine uygun şekilde adlandırıldığı düşüncesindedir.<sup>127</sup>

Eserin İslami dönemi ele alan ikinci kısmı, *Târîhu'l-Müslimîn* adıyla anılır. Prideaux'un ifade ettiği üzere *Târîhu'l-Müslimîn*, 1625 yılında Erpenius tarafından *Historia Saracenica* başlığıyla Latinceye tercüme edilmiştir.<sup>128</sup> Üç yüz sayfalık bu

---

DİA, Cilt: 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003, s. 553-554. Samuel Moawad, "Al-Makîn Jirjis ibn al-'Amîd (the elder)", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)**, (Ed. David Thomas ve Alex Mallett), Brill, Leiden&Boston, 2012, (CMR4), s. 566. Biz, Prideaux'un Elmacin şeklinde isimlendirdiği tarihçiyi, doğrudan alıntılar dışında, İslam dünyasında kabul edilen Mekîn ismiyle kullanacağımızı belirtmek isteriz.

<sup>122</sup> Moawad, s. 566-567.

<sup>123</sup> Günaltay, s. 192-193; Şeşen, s. 149-150; Özaydın, s. 553.

<sup>124</sup> Prideaux, A Discourse, s. 164.

<sup>125</sup> Prideaux, A Discourse, s. 164.

<sup>126</sup> Günaltay, s. 93; Şeşen, s. 150; Özaydın, s. 553.

<sup>127</sup> Moawad, s. 568.

<sup>128</sup> Eser, Arapça orijinali ve Latince çevirisiyle birlikte basıldığı için hem Arapça adıyla hem de Latince adıyla referans vermek daha uygun olacaktır. el-Mekîn Circîs b. el-Amîd Ebi'l-Yâsir b. Ebi'l-Mükârim b. Ebi't-Tîbî, *Târîhu'l-Müslimîn min sâhibi şeriatî'l-İslâm Ebi'l-Kâsım Muhammed ile devleti'l-atâbekiyyeti / Historia Saracenica: Qva Res Gestae Mvslimorvm Inde A Muhammede Arabe*

kitap, biri Arapça diğer Latince olacak şekilde iki sütun halinde basılmıştır. 1626'da Samuel Purchas, bu tercümeyi esas alarak ve özetleyerek İngilizceye aktarmıştır.<sup>129</sup> 1657 yılında ise Pierre Vattier, Paris'te eserin Fransızca tercümesini yayınlamıştır.<sup>130</sup> Öte yandan, yukarıda aktardığımız üzere Prideaux, *Historia Saracenica*'nın 1118 yılına kadarki olayları ele aldığını söylese de, bu bilgi hatalıdır. Eserin ilgili kısmı, 1260 yılına dek cereyan eden olayları kapsamaktadır. Ancak Prideaux'un "1118 yılı" ifadesi, Erpenius tarafından yapılan çeviriye dayanmaktadır. Zira bu çeviri, Prideaux'un da ifade ettiği gibi, 1117 yılı olaylarıyla son bulmaktadır. Nitekim bu eksikliği fark eden XX. yüzyıl Fransız oryantalistlerinden Claude Cahen (1909-1991), 1205-1260 yıllarını kapsayan bölümü *Chronique des ayyoubides (Eyyubiler Tarihi)* adıyla neşretmiştir.<sup>131</sup> On yedinci yüzyılda başta Latince ve müteakiben İngilizce ve Fransızcaya tercüme edilmesi sayesinde eser, Batı dünyasında Arapça yazılmış ilk tarih eseri olma özelliğini haizdir.<sup>132</sup> Eserin taşıdığı bu öneme rağmen Moawad, sadece tek bir nüshaya dayanan *Târîhu'l-Müslimîn* tercümelerinin, diğer nüshalarla kritik edilerek kapsamlı bir şekilde çalışılması gerektiğini belirtir.<sup>133</sup>

Prideaux'un temel kaynaklarından biri olan *Historia Saracenica* incelendiğinde, İslam'ın doğuşundan başlayarak 1260 yılına kadarki olayları elen alan kronolojik bir İslam Tarihi eseri olduğu görülmektedir. Üç yüz sayfalık bu eser, üç ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Hz. Muhammed'in hayatı ile başlayıp Hulefâ-i Râşidîn dönemi ve Emevileri muhtevidir (ss. 1-90). Abbasiler ile başlayan ikinci bölüm, halife Kâhir-Billâh'ın vefatıyla (322 / 934) sona erer (ss. 91-200). Son bölüm ise Râzi-Billâh döneminden Müstazhir-Billah döneminin sonuna (512 / 1118) kadar sürer (ss. 201-300). el-Mekîn, *Târîhu'l-Müslimîn*'inde 920 yılına kadarki olayları, ağırlıklı olarak Taberî'nin *Târîh*'inden almıştır. Dolayısıyla el-Mekîn'in Hz.

---

**Vsque ad initium Imperij Atabacaei**, Latinceye çev. Thomas Erpenius, Lugduni Batavorum, Maire, 1625. Çalışmamızda el-Mekîn'e yaptığımız atıflar, bu eser üzerinden olacaktır.

<sup>129</sup> Samuel Purchas, Erpenius çevirisini İngilizceye aktarmış ve özetlemiştir. Bu çeviriyi ise kendisine ait beş ciltlik **Purchas His Pilgrimes, or Relation of the world and the religions** (London, 1625-1626) adlı dünya tarihinin beşinci cildi olarak yayınlamıştır. Bkz. Samuel Purchas, **The Saracenical historie: contayning the acts of the Muslims from Muhammed to the reigne of Atabaceus ... / written in Arabike by George Elmacin ...; translated into Latine by Thomas Erpenius ...; englished, abridged, and continued ... by Samuel Purchas**, William Stansby for Henry Fetherstone, London, 1626.

<sup>130</sup> Pierre Vattier, **L'Histoire mahométane ou les quarante-neuf chalifes du Macine**, Paris, 1657.

<sup>131</sup> Bkz. Claude Cahen, "La 'Chronique des ayyoubides' d'al-Makîn b. al-'Amîd", **Bulletin d'études orientales (BOS)**, Cilt: 15, 1958, ss. 109-184.

<sup>132</sup> Moawad, s. 568.

<sup>133</sup> Moawad, s. 568.



Muhammed dönemine dair sunduğu bilgilerin Taberî'ye dayandığını söylemek mümkündür.

Prideaux'un Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine referans gösterdiği bu üç yüz sayfalık eserde Hz. Muhammed dönemi, sadece on beş sayfalık bir hacim tutmaktadır. el-Mekîn, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği konusunu, yalnızca zikrederek geçmektedir. Buna göre, nübüvvetin onuncu senesinde Ebû Tâlib vefat etmişti. Hz. Muhammed, İslam'a davet amacıyla Taif'e gitmiş, ancak başarısız olunca Mekke'ye dönmüştü.<sup>134</sup> el-Mekîn, Hz. Muhammed'in Mekke'ye dönüşünden sonra gerçekleştirdiği evliliği şöyle ifade eder: "Dediler ki, burada Ebû Bekir'in kızı ve Sevede bint Zem'a ile evlendi."<sup>135</sup> el-Mekîn'in konuya dair verdiği malumat, sadece bu ifadelerle sınırlıdır. Hatta Hz. Aişe'nin adını dahi anmaksızın onu yalnızca "binti Ebî Bekir" şeklinde zikretmektedir.<sup>136</sup>

Görüldüğü üzere muhtasar bir İslam Tarihi mahiyetinde olan el-Mekîn'in bu eseri, bir Siyer kaynağının sunabileceği detaylardan oldukça uzaktır. Buna rağmen, genelde Hz. Muhammed'in hayatı, özelde Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği konusunda Prideaux'un temel kaynaklarından biri olarak el-Mekîn'i esas alması, ayrıca sorgulanması gereken bir husustur. Ağırlıklı olarak muhtasar mahiyette eserleri referans edinmesi nedeniyle Prideaux, Hz. Muhammed'in hayatı hakkındaki bilgilere çok vâkıf olamamıştır. Prideaux'un yetersiz bilgiye sahip oluşunun bir başka örneği, çalışmamızın ikinci bölümündeki İfk hadisesi anlatımında da kendini göstermektedir.

Prideaux'un Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda üç farklı kaynağa referansta bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki ve belki de en dikkat çekici olanı, Johannes Andreas'a (Juan Andrés) ait *Confusio sectæ Mahometanæ* adlı eserdir.<sup>137</sup> Prideaux, kullandığı kaynaklarla ilgili bilgi verirken Andreas'ın, bu eserini İslam'a reddiye amacıyla kaleme aldığını yazmaktadır.<sup>138</sup> Fakat ilginç olan husus, Juan Andrés'in bir mürtet olmasıdır. Zira Andrés, bir İslam fakihiyken, 1487 yılında İspanya'da

---

<sup>134</sup> el-Mekîn, s. 4.

<sup>135</sup> el-Mekîn, s. 4.

<sup>136</sup> el-Mekîn, s. 4.

<sup>137</sup> Juan Andrés tarafından esasen İspanyolca kaleme alınan **Confusio sectæ Mahometanæ** adlı eser hakkında Prideaux, kitabın 1540 yılında İtalyancaya çevrildiğini, 1595'te bu baskısından Latinceye tercüme edildiğini, 1656'da ise tekrar bir başka Latince baskısının yapıldığını söylemektedir. Bkz. Prideaux, A Discourse, s. 179. Ne var ki Prideaux, eserin Joshua Notstock tarafından 1652 yılında İngilizceye çevrildiği bilgisini paylaşmaz.

<sup>138</sup> Bkz. Prideaux, A Discourse, s. 179.

Hristiyanlığı seçmiştir.<sup>139</sup> Andreas'ın daha önce İslam dini müntesibi olması itibariyle Prideaux, müellifin eserinin birçoklarına nispetle daha muvafık olduğu kanaatindedir.<sup>140</sup> Öte yandan eserin Kur'an başta olmak üzere orijinal İslami kaynaklara dayandığı iddiası ve XVI. yüzyıldan itibaren farklı dillere tercümesiyle Hristiyan Avrupa'sında yaygınlık ve şöhrat kazanması, eseri önemli kılan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>141</sup>

Prideaux'un müellif hakkında sunduğu bu bilgilerin, Andreas'ın reddiyesinde yer alan otobiyografik malumatla uyumlu olduğu görülmektedir. Nitekim Juan Andrés, eserinin Önsöz'ünde, İspanya'daki Valencia krallığı zamanında, Müslüman bir fakih olan Abdullah'ın oğlu olarak dünyaya geldiğini söyler. Daha sonra kendisinin de fakih olarak görev yaptığını ve 1487 yılında Hristiyanlığı seçene dek bu vazifede kaldığını belirtir. St. John ve St. Andrew'e nispetle artık Juan Andrés (Johannes Andreas) adını aldığını ifade eden müellif, Hristiyanlığa sunduğu hizmetlerini ve sağladığı katkılarını sıralar.<sup>142</sup>

Juan Andrés'in eserine ve eserinde sunduğu kısa otobiyografisine rağmen, özellikle bazı çağdaş Batılı araştırmacılar, gerek hayatına dair bilgiler gerekse eserinde yer alan çelişkiler üzerinden Andrés'in varlığını sorgulamaktadırlar. Örneğin Juan Andrés hakkında çeşitli çalışmaları bulunan Ryan Szpiech, hayatına dair bilgilerin kıtlığının yanında Andrés'in isminin resmî kayıtlarda sadece bir yerde geçtiğine işaret eder.<sup>143</sup> John V. Tolan ise Andrés'in gerçekten yaşayıp yaşamadığının birçok tarihçi tarafından tartışıldığını, şayet yaşadıysa hayatına dair bilgilerin sıhhatinin şüpheli olduğunu ifade eder.<sup>144</sup> Fakat Juan Andrés'i sorgulanır hale getiren asıl husus, onun

---

<sup>139</sup> Prideaux, A Discourse, s. 179.

<sup>140</sup> Prideaux, A Discourse, s. 179.

<sup>141</sup> Tolan, özellikle İtalyanca başta olmak üzere Fransızca (1574), Felemenkçe (1580), Almanca (1598 ve 1685), Latince (1595, 1600 ve 1656) ve İngilizce (1656) çevirileriyle bir bakıma *en çok satan* kitap haline geldiğini belirtmektedir. Bkz. Tolan, s. 95.

<sup>142</sup> Andreas, "The Authors Preface". Juan Andrés'in hayatı hakkında ayrıca bkz. Zachary Zuwiyya, "Juan Andrés", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Cilt: 6 Western Europe (1500-1600)**, (Ed. David Thomas ve John Chesworth), J. Brill, Leiden&Boston, 2014, (CMR6), ss. 79-81; John V. Tolan, **Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today**, Princeton University Press, New Jersey, 2019, ss. 91-95. Ayrıca, eleştirel bir yaklaşım için bkz. Ryan Szpiech, "A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés", **After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity**, (Ed. Mercedes Garcia), Arenal, Brill, Leiden, 2016, (A Witness of Their Own Nation), ss. 175-185.

<sup>143</sup> Ryan Szpiech, **Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic**, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2013, (Conversion and Narrative) s. 33.

<sup>144</sup> Tolan, Faces of Muhammad, s. 92.

eserinde İslam ve Hz. Muhammed hakkında aktardığı malumat konusundadır. Zira Müslüman iken fakih olduğu ve İslam'ın birincil kaynaklarını orijinal dilinden okuduğu iddiası taşıyan Andrés'in, eserinde dile getirdiği İslam ve Hz. Muhammed ile ilgili bilgilerin, sıradan Müslümanlar tarafından dahi rahatça bilinen bilgilerden farklılık arz etmesi, bu sorgulamayı gerekli kılmaktadır. Sözgelimi Nabil Matar, Juan Andrés'in "sûre" ile "sûret" arasındaki farkı bilmediğini belirtir.<sup>145</sup> Szpiech ise Andrés'in eserinde yer alan birçok hatayı zikreder. Bu bağlamda o, "Kur'an" kelimesinin anlamı gibi basit hataların yanında İslam Tarihi, Hz. Muhammed'in hayatı, İslam'ın kaynakları gibi çeşitli konularda kabul edilemeyecek yanlışları ortaya koyar.<sup>146</sup>

Juan Andrés'in hayatına dair yetersiz bilgi ve eski bir İslam fakihî olmasına rağmen eserinde İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkındaki yanlışlarla dolu malumattan hareketle Szpiech, Juan Andrés'in uydurma bir şahsiyet olduğu iddiasını dile getirir. Szpiech, bu iddiasını ise "conversion narrative" (mürted anlatısı) teorisi ile izah eder. Mürted anlatılarında, yazarın gerçekliğine bakılmaksızın, anlatıya odaklanılması gerektiğinin altını çizen Szpiech'e göre; "mürted anlatımının işlevi, asla bibliyografik değil, reddetmeyi amaçladığı geleneğe gerçek bir tanık olarak yazarın sesinin otoritesini kurmak için bir araç olarak hizmet eden retoriktir."<sup>147</sup> Andrés'in *Confusión*'unu da bu bağlamda değerlendiren Szpiech, Andrés'in Kur'an ve siyer gibi İslam'ın birincil kaynaklarını kullanarak İslam'a saldırmasına rağmen, anlatımının "Kur'ani değil, açıkça *biblical*" olduğunu vurgular.<sup>148</sup>

Görüleceği üzere gerek Andrés'in hayatına gerekse İslam'a reddiye amacıyla kaleme aldığı polemik mahiyetteki eserine dair eleştiri ve şüpheler, güvenilir bir kaynak olma noktasında müellifin sorgulanması gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte, Andrés'in eserinde çalışma konumuzla doğrudan ilişkili bir hususa değinmemiz

<sup>145</sup> Bkz. Nabil Matar, "The Qur'an in English Writings, 1543-1697", CMR6, s. 15.

<sup>146</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Szpiech, A Witness of Their Own Nation, s. 180-182.

<sup>147</sup> Ryan Szpiech, "Preaching Paul to the Moriscos: The *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) of 'Juan Andrés'", **La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures**, Cilt: 41, Sayı: 1, Güz 2012, (Preaching Paul to the Moriscos), s. 319. Szpiech, mürted anlatısını, Yahudi Saul'ün Hristiyanlığa geçtikten sonra yeni dinini yaymayı misyon edinen Aziz Pavlus üzerine temellendirmektedir. Aynı zamanda birçok noktadan Andrés'in Pavlus'a benzerliklerini gösteren Szpiech, Pavlus figürünün "sadece bir mürted yahut atıf yapılacak bir yazar değil, aynı zamanda etrafında temel teolojik savaşların başlatıldığı ve yürütüldüğü kilit bir figür" olduğunu belirtmektedir. Bkz. Szpiech, Preaching Paul to the Moriscos, s. 320-321.

<sup>148</sup> Szpiech, Preaching Paul to the Moriscos, s. 319-320.

gerekmektedir. Andrés'in Hz. Muhammed ile Aişe'nin evliliğini ele aldığı ve yukarıda alıntıladığımız bölümde kullandığı "the book Azar" ifadesi, özellikle Szpiech'in iddiasını destekler mahiyette, bir otorite aracı olarak sürekli karşımıza çıkmaktadır.<sup>149</sup> Hz. Muhammed'e dair iddialarını dile getirmek üzere atıfta bulunduğu "the book Azar" hakkında Andrés, "onun [Hz. Muhammed'in] hayatının ve ölümünün tarihini kapsayan, özgün ve Müslümanlar arasında büyük otorite olan" bir kitap tanımını getirmektedir.<sup>150</sup> Bu tanımlamanın dışında Andrés'in atıfta bulunduğu esere dair ne başka bir malumata, ne de müellifiyle ilgili herhangi bir bilgiye rastlanmaktadır.

Prideaux, eserinin sonunda verdiği bibliyografya kısmındaki *Arapça Yazarlar* başlığı altında *Agar* kaydıyla bir kitaptan bahsetmektedir. Burada verilen bilgiye göre, Andreas'ın *Azaer* adıyla andığı ve sıklıkla kullandığı bu kitap, Müslümanlar arasında büyük bir otoriteye sahiptir.<sup>151</sup> Prideaux, ayrıca Guadagnoli'nin "Muhammed'in hayatı ve davranışlarına karşı yaptığı itirazların çoğunu aldığı" bu kitabın bir kopyasına sahip olduğunu ve kitabı *the book Agar* şeklinde zikrettiğini belirtmektedir.<sup>152</sup> Prideaux'un verdiği bilgiden hareketle Guadagnoli'ye baktığımızda onun, "Müslümanlar için çok büyük öneme sahip" olan *the book Agar*'ı, "Muhammed'in hayatını ve ölümünü birincil ağızdan tarihî dille anlatan" bir kitap şeklinde tanımladığını görmekteyiz.<sup>153</sup> Bununla birlikte Guadagnoli, İslam'a dair bir bilgiye referans göstermek üzere birçok kez, "Kur'an, tefsir ve Sünnet kitapları" yanında *the Book Agar*'ı da zikretmektedir. Böylece Guadagnoli'nin, *the Book Agar*'ı Müslümanların temel kaynakları arasında saydığı anlaşılmaktadır.<sup>154</sup>

Szpiech ve Tolan, *the book Azar* hakkında "Hz. Muhammed'in biyografileri" veya "İslam kaynakları" tanımlamasını kullanmakla birlikte somut bir esere işaret etmezler.<sup>155</sup> Ancak Zuwiyya, Andrés'in delillerinin "hem Kur'an hem Sünnet'ten sabit

---

<sup>149</sup> Bkz. Andreas, s. 2.

<sup>150</sup> Andreas, s. 2-3.

<sup>151</sup> Prideaux, Fransız seyyah Bellonius (Pier Belon, 1517–1564) tarafından da kitaba sıklıkla atıf yapıldığını ve onun bu eseri *the Asaer* şeklinde verdiğini ifade etmektedir. Bkz. Prideaux, "A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture", s. 154.

<sup>152</sup> Bkz. Prideaux, "A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture", s. 154.

<sup>153</sup> Philippo Guadagnolo, **Apologia Pro Christiana Religione**, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide, Roma, 1631, s. 165.

<sup>154</sup> Benzer örnekler için bkz. Guadagnolo, s. 165, 170, 284, 285 vb.

<sup>155</sup> Szpiech, *the book Azar* ifadesini kullanmaksızın Andrés'in kaynakları arasında Hz. Muhammed'in biyografilerine atıf yaptığını söylemektedir. Bkz. Szpiech, *Preaching Paul to the Moriscos*, s. 319. Tolan ise daha genel ifadeyle Andrés'in *Müslüman kaynaklarına* bağlı kaldığını ifade etmektedir. Bkz. Tolan, s. 93.

referanslarla desteklendiğini” ve onun aynı zamanda yeri geldikçe, “İbn Hişâm’a isnatla Hz. Peygamber’in biyografisine, yani *Sire*’ye atıf yaptığını” söyler.<sup>156</sup> Zuwiyya’nın bu iddiası, sadece varsayım olarak kabul edilebilir. Zira Andrés, Hz. Aişe’nin evlilik yaşı konusunda “Muhammed, Ubequar’ın [Ebu Bekir] kızı Axa [Aişe] ile altı yaşındayken evlilik akdi yaptı ve onunla bu evliliğini daha sekiz yaşındayken tamamladı” demektedir.<sup>157</sup> Ancak İbn Hişâm, Hz. Aişe’nin yaşını “dokuz yahut on” olarak vermektedir.<sup>158</sup> Aktarılan rivayetlerin kritiğinden, iki sonuca ulaşmak mümkündür. İlki, Andrés’in İbn Hişâm’ı esas aldığını varsayarak, bilinçli yahut bilinçsiz, yanlış aktarımda bulunduğuudur. İkinci çıkarım ise Andrés’in *the book Azar* şeklinde isimlendirdiği eserin, Zuwiyya’nın iddiasının aksine, İbn Hişâm’ın *Sire*’si olmadığıdır. Her iki çıkarımı teyit etmek için, Andrés’in *the book Azar*’a dayandırdığı tüm bilginin tahkik edilmesine ihtiyaç vardır. Fakat Szpiech’in Andrés için *uydurma şahsiyet* iddiasını göz önünde bulundurduğumuzda, üçüncü bir çıkarımdan söz etmek imkân dâhilindedir: *the book Azar*’ın gerçekte olmadığı. Bu bağlamda Andrés’in, anlatımına otorite sağlamak amacıyla böyle bir yola başvurduğunu düşünebiliriz. Nitekim onun eser ve müellifi hakkında hemen hiçbir malumat vermemesi, bu şüpheci yaklaşıma kapı aralamaktadır. Buna rağmen, Guadagnoli’nin *the Book Agar* adıyla aynı esere doğrudan atıf yapması, Juan Andrés, Guadagnoli ve Prideaux tarafından verilen, kısıtlı da olsa, tanımların bir siyer eserine karşılık gelmesi, böyle bir kitabın gerçekten var olduğu kanaatini güçlendirmektedir. Ancak, mevcut veriler bir bütün olarak değerlendirildiğinde, *the Book Azar* (*Azear*, *Asear* ya da *Agar*) başlıklı bir kitabın var olduğuna inansak dahi, hakkında hemen hiçbir bibliyografik bilgi bulunmayan bu çalışmaya dayanan referanslar, şüphesiz sıhhatli kabul edilemeyeceklerdir.

Prideaux’un Hz. Aişe’nin evlilik yaşıyla alakalı referans gösterdiği kaynaklardan ikincisi, *Geographia Nubiensis* şeklinde zikrettiği eserin “Ek” bölümüdür. Prideaux eser hakkında 1619 yılında Sionita ve Hesronita tarafından *Geographia Nubiensis* adıyla bir muhtasar olarak Latince baskısının yapıldığı bilgisini vermektedir. Eserin aslının Şerif el-İdrisî tarafından Sicilya kralı Roger’ın (1195-1154) isteği üzerine kaleme alındığını belirten Prideaux, bu nedenle, 1153 yılında

---

<sup>156</sup> Zuwiyya, s. 82.

<sup>157</sup> Andreas, s. 229-230.

<sup>158</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 4, s. 291-292.

tamamlanan eserin, aynı zamanda *Kitâbu Rucâr* olarak bilindiğini söylemektedir. Ayrıca eserin müellifi hakkında da malumat sunan Prideaux, onun Hz. Peygamber soyundan gelmesi sebebiyle *Şerif*, Afrika'nın bir bölümünde hüküm süren İdrisilerden olması bakımından *el-İdrisî* adıyla anıldığını ifade ettikten sonra tam künyesini “Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. İdris Emîrû'l-Müminîn” şeklinde vermektedir.<sup>159</sup> Prideaux'un sunduğu bilgilerden anlaşıldığı üzere bu eser, Şerif İdrisî'ye (ö. 560 / 1165) ait olan *Nüzhetü'l-müşâtâk fî'htirâkı'l-âfâk* adlı coğrafya kitabının muhtasar bir Latince çevirisidir. Nitekim Fuat Sezgin'in de belirttiği üzere bu Latince çeviri, “yazar el-İdrisî adı anılmaksızın, *Geographie Nubiensis (Sudanlının Coğrafyası)* diye yayınlandı ve uzunca bir süre bu şekilde alıntılındı.”<sup>160</sup>

Ancak, *Geographia Nubiensis* hakkındaki bu bilgiler, bir noktada eksik kalmaktadır. Zira Prideaux'un Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair verdiği atıf takip edildiğine, *Geographia Nubiensis*'in esasında iki eserden mürekkep olduğu görülmektedir. İlk eser, yukarıda da anlatıldığı üzere, el-İdrisî'nin *Coğrafya*'sının muhtasar mahiyetteki bir tercümesidir. Bu tercümenin bitiminde, karşımıza bir başka eser daha çıkmaktadır. Aynı kitapta yer alan bu ikinci eser ise mütercimlerden de biri olan Gabriel Sionita (Jibrâ'il es-Sahyûnî) (1576-7 / 1648) tarafından kaleme alınan ek bölüm mahiyetindeki çalışmadır.<sup>161</sup> Bir Marunî olan Gabriel Sinotia, İtalya'da ilahiyat alanında uzmanlık almış ve sonrasında papazlık rütbesine yükselmiştir. Takip eden yıllar içerisinde Fransa'ya gelerek çok-dilli İncil çalışmalarında yer alan Sionita, böylece Süryanice ve Arapça metinlere aşinalık kazanmıştır. Paris'te kalması sayesinde, Fransız Kralı XIII. Louis'ye (1610-1643) tercümanlık yapmış; aynı zamanda Paris'teki Royal Collage'da Doğu dilleri profesörü olmuştur.<sup>162</sup>

<sup>159</sup> Bkz. Prideaux, “A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture”, s. 167.

<sup>160</sup> Fuat Sezgin, **İslam'da Bilim ve Teknik**, Cilt: 1, 2. Baskı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, İstanbul, 2008, s. 101. Ayrıca bkz. Şeşen, s. 108-109.

<sup>161</sup> Sionita, ek bölüm mahiyetindeki bu çalışmasını “De Nonnvlis Orientalivm Urbibvs, Nec Non Indigenarvm Religione ac Moribus Tractatus Brevis [Bazı Doğu Şehirlerinin Halkları, Burada Yaşayanların Din ve Âdetleri Üzerine Risale]” şeklinde başlıklandırmıştır. 17 bölüm ve 53 sayfadan oluşan bu risale, *Geographia Nubiensis*'e ek olarak basılmıştır. Bkz. Gabriel Sionita, “De Nonnvlis Orientalivm Urbibvs, Nec Non Indigenarvm Religione ac Moribus Tractatus Brevis”, **Geographia Nubiensis**, Ex Typographia Hieronymi Blageart, Paris, 1619.

<sup>162</sup> Sionita'nın biyografisi için bkz. L. Van Rompay, “al-Sahyûnî, Jibrâ'il (Sionita, Gebrail)”, **Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage**, (Ed. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. V. Rompay), Gorgias Press, NJ, 2011, ss. 356-357; Joseph Moukarzel, “Gabriel Sinoita”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)**, (Ed. David Thomas ve John Chesworth), Brill, Leiden&Boston, 2017, (CMR9), s. 722.

Yukarıda bahsettiğimiz ek bölümde Sionita, Arabistan, Kuzey Afrika ve Mezopotamya'daki bazı önemli şehirlerin kültürel özellikleri yanında bölge halklarının dinî ve ahlâki yapılarına dair bilgiler sunmaktadır.<sup>163</sup> Prideaux'un, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair gösterdiği referans, aslında bu bölüme tekabül etmektedir. Burada, Medine şehri hakkında bilgi verdiği sekizinci bölümde Sionita, Hz. Muhammed'in aile hayatına dair malumat paylaşmaktadır. Sionita, önce Hz. Muhammed'in Hz. Hatice ile evliliği ve bu evlilikten dünyaya gelen kızlarını zikretmektedir. Daha sonra ise Sionita, Hz. Muhammed'in ikinci karısı olarak saydığı "ilk halife Ebû Bekir'in kızı Aişe"nin o vakit *sadece altı yaşında* olduğunu belirtmektedir.<sup>164</sup> Muhtasar bir anlatım takip eden Sionita, konuyla ilgili herhangi bir başka yorumda bulunmamaktadır.

Sionita, eserin başında, Hz. Muhammed'e ve Müslümanlara dair sunduğu bilgilerin kendisine ait olmadığını, bunları İslami kaynaklardan aldığını söylemektedir. Bu çerçevede, *Iakub Ben-Sidi Aali*, *Iusof Ben-Abdillatif* ve *Mohemadis Ben-Casem* isimlerini dile getiren Sionita, yazarlara dair ilave bilgi vermediği gibi onların eserlerini de zikretmemektedir.<sup>165</sup> Ancak Moukarzel, Sionita'nın bu üç kaynağı hakkında aynı sırayla şunları kaydetmektedir:

*İlk yazar, eseri "Maḡātīḥ al-jaṇān wa-maṣābīḥ al-jinān" olarak adlandırılan Ya'qūb ibn Sayyid 'Alī l-Rūmī l-Brūsawī (ö. 1524) olmalıdır; ikinci yazar ise Yūsuf ibn 'Abdallāh veya 'Abdallaṭīf (XVI. yüzyıl) adında bir Türk'tür ve eseri "Subḡatūl-akḡbār" başlığını taşımaktadır. Üçüncü kaynağın müellifi ise muallaktır.*<sup>166</sup>

Moukarzel'in tespitleri, kısmen yol gösterici olsa da bazı eksiklikler ve hatalar içermektedir. Moukarzel'in Yakub b. Seyyid Ali er-Rûmî el-Bursevî şeklinde verdiği ve aynı zamanda Seyyid Alizâde olarak meşhur olan âlimin *Mefâtîḥu'l-cinân ve meṣābīḥu'l-cenân* adlı eseri, Hanefî fakihi Muhammed b. Ebû Bekir İmamzâde'nin (ö. 573/1177) *Şir'atü'l-İslâm ilâ dâri's-selâm* başlıklı eserinin bir şerhidir.<sup>167</sup> Recep Cici, "[b]ir ilmiḡal ve aḡlâk kitabı olup ibadetler yanında gündelik hayata dair birçok

<sup>163</sup> Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Moukarzel, ss. 731-738.

<sup>164</sup> Sionita, s. 23.

<sup>165</sup> Sionita, eserinde yazıklarının kendi düşüncesi olmasından ziyade "Müslümanların doktrinlerini ve geleneklerini anlatan *Iakub Ben-Sidi Aali*"nin kitabından, meşhur kişilerin şecerelerini anlatan *Iusof Ben-Abdillatif* e göre, *Mohemadis Ben-Casem*'in latif şeylerin bahçesinden" aktardığını belirtmektedir. Bkz. Sionita, s. 1-2.

<sup>166</sup> Moukarzel, s. 732.

<sup>167</sup> Recep Cici, "İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, s. 210.

konudaki sünnet ve âdâb hakkında bilgi” veren *Şir‘atü’l-İslâm*’ın, “Seyyid Alizâde’nin şerhiyle birlikte” basıldığını söylemektedir.<sup>168</sup>

İkinci yazar olarak zikredilen Yusuf b. Abdillatif ise silsile geleneğinin bir temsilcisidir.<sup>169</sup> Moukarzel’in Yusuf’a atfettiği *Sübhâtü’l-Ahbâr* başlıklı eser hakkında ise farklı iddialar vardır. Özcan, *Sübhâtü’l-Ahbâr* adlı silsilenamenin Derviş Mehmet b. Şah (Şeyh) Ramazan’a (h. X / m. XVI. yüzyıl) ait olduğunu belirtmektedir. Eser, “Hz. Âdem’den başlayarak peygamberlerden ve büyük hükümdarlarla bazı efsanevî şahsiyetlerden, bu arada Kanûnî Sultan Süleyman’a kadar gelen Osmanlı padişahlarından ve çok kısa biçimde bunların döneminde geçen olaylardan” söz etmektedir.<sup>170</sup> Özcan’a göre, Yusuf b. Abdillatif’e isnat edilen *Sübhâtü’l-Ahbâr*, “Şefîî tarafından Farsça yazılmış ve Yûsuf b. Abdillatif tarafından Türkçe’ye tercüme edilmiştir.”<sup>171</sup> Benzer bir görüşü, eserin giriş kısmında verilen bilgilere dayanarak Sadık Yazar da dile getirmektedir. Yazar, *Sübhâtü’l-Ahbâr* hakkında şu bilgileri kaydetmektedir:

*“Kânûnî döneminde yaşamış Şerif Şefî’î isminde birinin Farsça olarak yazdığı umûmî tarihin yine Kânûnî devri âlimlerinden Yûsuf b. Abdüllatif tarafından yapılan çevirisidir. Eser bir kronikten ziyade Hz. Âdem’den Kânûnî’ye kadarki peygamber ve padişahların bir şeceresidir. Bu nüshada yer alan şecerelerdeki son padişah Sultan III. Mehmed’dir.”*<sup>172</sup>

Fakat Ayğan, Yûsuf b. Abdillatif başta olmak üzere Derviş Mehmed ve Şerif Şefîî’nin, Kanûnî döneminde önde gelen silsilename geleneğinin temsilcileri olduklarını belirterek, her birinin *Sübhâtü’l-Ahbâr* adıyla müstakil silsilenameleri olduğunu savunmaktadır. Öyle ki, Derviş Mehmet ve Şerif Şefîî tarafından rulo formatta hazırlanan silsilenameler, Yusuf ile kitap formatına dönüşmüştür.<sup>173</sup>

Sionita’nın zikrettiği üçüncü yazar Muhammed b. Kâsım’ın kim olduğu konusunda Moukarzel, herhangi bir isme işaret etmemektedir. Haklı olarak bunun

<sup>168</sup> Cici, s. 210.

<sup>169</sup> Ayğan, Kanuni dönemi (1520-1566) silsile geleneğinin önde gelen isimlerinden biri saydığı Yusuf b. Abdüllatif’in vefat tarihini h. 952 (1545/6) olarak vermektedir. Bkz. Abdurrahim Ayğan, “Osmanlılarda Resimli Silsilenâme Geleneği: 16. Yüzyıl Sonu – 17. Yüzyıl Başları”, **ARTS: Artuklu Sanat ve Beşerî Bilimler Dergisi**, Sayı: 4, 2020, s. 159.

<sup>170</sup> Özcan, eserin tam isminin “*Sübhâtü’l-ahbâr ve tuhfetü’l-ebrâr*” olduğunu söylemektedir. Bkz. Abdülkadir Özcan, “*Sübhâtü’l-Ahbâr*”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 38, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, s. 10.

<sup>171</sup> Özcan, “*Sübhâtü’l-Ahbâr*”, s. 10.

<sup>172</sup> Sadık Yazar, “Cezâyir Milli Kütüphanesi’ndeki Türkçe Yazmaların Kataloğu”, **HİKMET-Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı**, Yıl: 4, Aralık 2018, s. 311.

<sup>173</sup> Ayğan, s. 159.



gerekçesi, Sionita'nın yazarlar ve eserleri hakkında detaylı bilgi vermemesidir. Bununla birlikte, Sionita'nın Muhammed b. Kâsım'a verdiği atıflar dikkatlice takip edildiğinde, Hz. Muhammed'in yanı sıra, Abbasi halifelerinden Ebû Câfer el-Mansûr (754-775) ile İslam filozofları Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn-i Sinâ (ö. 428/1037) gibi önemli şahsiyetler hakkında bilgiler verdiği görülmektedir.<sup>174</sup> Ayrıca Sionita, Muhammed b. Kâsım'ın kitabında, birçok hatip ve gramercinin isim, soy isim, bölge ve vefat yılına dair bilginin kaydedildiğini söylemektedir.<sup>175</sup> Bu bilgilerden hareketle, Muhammed b. Kâsım'ın kimliğini ve eserini tam olarak tespit edememiş olsak da, onun tabakat/ricâl alanında eser telif etmiş bir tarihçi olduğunu varsaymak mümkündür. Ayrıca Sionita'nın İbn-i Sinâ (ö. 428/1037) gibi şahıslar ile ilgili yaptığı atıflar üzerinden Muhammed b. Kâsım'ın en erken on birinci yüzyılda yaşamış olduğu düşünülebilir. Tabii ki bu, dönemin ilmî eserlerinin yayılma hızı düşünüldüğünde, oldukça iyimser bir varsayım olarak değerlendirilmelidir.

Görüldüğü üzere, Prideaux'un Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda atıf yaptığı Sionita'nın kaynakları, ne doğrudan Siyer alanının çalışmalarıdır, ne de birincil kaynaklara dayanmaktadır. Fakat ilginç olan husus Sionita'nın Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile evlendiğinde altı yaşında olduğunu belirtmesidir. Her ne kadar müspet yahut menfî bir yorumda bulunmasa dahi, aslen Marunî kimliği taşımakla aşına olduğu Doğu kültürünün bir ferdi olan Sionita'nın, Tikritli Hristiyan el-Mekîn'in aksine, Hz. Aişe'nin yaşını zikretme ihtiyacı hissetmesi, dikkat çekicidir.

Prideaux'un evlilik yaşı konusunda işaret ettiği son isim, "Guadagnoli" şeklinde ifade ettiği İtalyan Filippo Guadagnoli olup eseri *Apologia pro Christiana Religione (Hristiyanlık Dini için Savunu)* başlığını taşımaktadır.<sup>176</sup> Adından da anlaşılacağı üzere bu eser, apolojetik mahiyette kaleme alınmış bir reddiyedir. Prideaux'un, verdiği bilgiye göre Guadagnoli'nin reddiyesi, "İsfahanlı bir soylu olan *Ahmed Ebn Zin Alabedin*" tarafından kaleme alınan bir esere karşı yazılmıştır.<sup>177</sup> Yine

---

<sup>174</sup> Sionita, s. 7-8.

<sup>175</sup> Bkz. Sionita, s. 42.

<sup>176</sup> Yukarıda *the Book Agar* ile ilgili atıfta bulunduğumuz Guadagnolo'nun eserinin tam ismi şöyledir: *Apologia pro christiana religione qua a R. P. Philippo Guadagnolo Malleanensi, clericorum regul. Minorum s. theologiae & arabicae linguae professore, respondetur ad objectiones Ahmed filii Zin Alabedin, Persae Asphahensis, contentas in libro inscripto Politor speculi (Hristiyanlık Dini için Savunu, Clerics Regular Minor Üyesi İlahiyat ve Arap Dili Profesörü R. P. Philippo Guadagnolo Malleanensi tarafından İsfahanlı Ahmed b. Zeynelabedin'in Aynanın Parlaticısı Kitabında yer alan İtirazlarına Cevaplar).*

<sup>177</sup> Bkz. Prideaux, *A Discourse*, s. 155.

Prideaux'un belirttiği üzere bu İsfahanlı soylunun eseri, İslam'ı savunarak, "Hristiyan dinine karşı yazılmış en keskin ve en şiddetli kitap"tır.<sup>178</sup> Aynı zamanda *Ahmed Ebn Zin Alabedin*'in kitabının da *Jerenimo Xavier* tarafından yazılan bir kitaba reddiye olduğunu söyleyen Prideaux, bu süreci uzunca bir anlatımla vermektedir.

Anlaşıldığı üzere, Guadagnoli'nin eseri, birbirini takip eden reddiyeler silsilesinin bir ürünüdür. Prideaux'un "*Ecbar the Great Mogul*" olarak tanımladığı Bâbürlü hükümdarı Ekber Şah (1556-605), 1595 yılında *Matthias de Albuquerque*'ye bir mektup yazarak, sarayında ağırlamak üzere bazı din adamları göndermesini istemiştir.<sup>179</sup> Gelen heyet arasında yer alan *Jerenimo Xavier*, Ekber Şah'ın talimatıyla saray dili olan Farsçayla iki kitap kaleme almıştır.<sup>180</sup> İşte bu kitaplardan *A Looking-Glass Shewing the Truth (Hakikatı Gösteren Ayna)* başlığını taşıyan ikincisi, İslam'a karşı Hristiyanlığın temel öğretilerini savunmaktadır.<sup>181</sup> 1602 yılından birkaç sene sonra basılan bu kitabın, "maalesef bu âlim olan Farsi Beyefendi'nin (Ahmed b. Zeynelabidin) eline geçtiği"ni söyleyen Prideaux, Ahmed'in bu esere hemen *The Brusher of the Looking-Glass (Aynanın Parlaticısı)* başlığıyla bir reddiye yazdığını ifade etmektedir.<sup>182</sup> Ahmed'in bu reddiyesinde, İsa Mesih'in öğretileriyle ilgili olarak *putperestlik*, *batıl inançlar* ve *Roma Kilisesinin hataları* gibi hususlar dile getirilince, Roma'daki misyoner *the College de propaganda Fide* (İnanç Propagandası Okulu) acil bir şekilde bunlara cevap verilmesi gerektiğini düşünmüştür.<sup>183</sup> Prideaux'un ifadesine göre Ahmed'e ilk cevap, *Bonaventura Malvasia* tarafından verilmiş, fakat *Okul* bu reddiyeyi yetersiz bularak yeni bir reddiye için Filippo Guadagnoli'yi görevlendirmiştir.<sup>184</sup> Böylece, Guadagnoli tarafından Ahmed b. Zeynelabidin'e yazılan *Apologia pro Christiana Religione* başlıklı reddiye, 1631 yılında Latince, 1637'de ise Arapça olarak basılmıştır.<sup>185</sup>

<sup>178</sup> Bkz. Prideaux, A Discourse, s. 155.

<sup>179</sup> Prideaux, *Matthias de Albuquerque*'nin o zaman Hindistan'daki Portekiz Kralı naibi olduğu söylemektedir. Bkz. Prideaux, A Discourse, s. 155.

<sup>180</sup> Prideaux, iki kitaptan ilkinin başlığını *The History of Jesus Christ* olarak vermektedir. Xavier'in bu kitabının çoğu, *Roma Kilisesinin Efsaneleri*'nden (*Legends*) oluşmaktadır. Bkz. Prideaux, A Discourse, s. 155.

<sup>181</sup> Prideaux, A Discourse, s. 155.

<sup>182</sup> Prideaux, A Discourse, s. 156.

<sup>183</sup> Prideaux, "A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture", s. 156.

<sup>184</sup> Prideaux, A Discourse, s. 156. Guadagnoli'nin biyografisi ve eserleri hakkında bkz. Alberto Tiburcio, "Filippo Guadagnoli", CMR9, ss. 749-755.

<sup>185</sup> Prideaux, "A Discourse for the Vindicating of Christianity from the Charge of Imposture", s. 156.

Prideaux'un "İsfahanlı bir soylu olan *Ahmed Ebn Zin Alabedin*" şeklinde tanımladığı yazar ve eseri hakkında, yapılan çağdaş çalışmalar ışığında birtakım izahata ihtiyaç vardır. Maalesef Türkçe literatürde müellif hakkında herhangi bir bilgiye rastlayamadık. Ancak 2016 yılında Dennis Halft tarafından Berlin'de yapılan bir doktora çalışması, *Ahmed Ebn Zin Alabedin* ve eserleri hakkında kapsamlı bilgiler sunmaktadır.<sup>186</sup> Safaviler Dönemi özelinde incelediği İncil'in Arapça tercümeleri, Katolik misyonerler ve Hristiyan-karşıtı Şii reddiyeler konularına dair çalışmasında Halft, müellifin tam künyesini Kemaleddin Ahmed b. Zeynelabidin b. Abdullah el-Alevî el-Âmilî (ö. 1054 - 1060 / 1644 -1650 arası) şeklinde nakletmekte ve onun daha ziyade Seyyid Ahmed Alevî olarak bilindiğini söylemektedir.<sup>187</sup> Şii bir âlim olan Seyyid Ahmed, Şeyh Bahâî (ö. 1030/1621) ve Mir Damad unvanıyla meşhur, büyük filozof Muhammed Bâkır Esterâbâdî'nin (ö. 1041/1631) tedrisatında mantık, felsefe, kelam, tefsir, hadis ve fıkıh dersleri almıştır.<sup>188</sup>

Halft, Seyyid Ahmed'in aklî ve naklî ilimlerde yaklaşık elli kadar eser telif ettiğini söylerken, biri Yahudiliğe, dördü Hristiyanlığa olmak üzere beş reddiyesinden bahsetmektedir.<sup>189</sup> Bunlar arasında *Miskâl-i Safa* başlığını taşıyan Farsça reddiye, yukarıda zikredilen Jeremio Xavier'in eserine cevaben yazılmıştır. Prideaux'un *A Looking-Glass Shewing the Truth* şeklinde İngilizce başlıkla zikrettiği bu eserin ismini Halft, *Aine-yi Hakk-numâ* olarak vermektedir. Bunun karşılığında ise kısaca *Miskâl-i Safa* kaydıyla anılan Seyyid Ahmed'in reddiyesinin tam ismi, *Miskâl-i Safa der tecliye ve tesfiye-yi Âine-yi Hakk-numâ* başlığıyla literatüre geçmiştir.<sup>190</sup> *Miskâl-i Safa*'yı içerdiği konular itibarıyla değerlendiren Halft, eserin teslis ve Hz. İsa'nın Tanrı'nın oğlu olması gibi Hristiyanlığın temel doktrinlerini hedef aldığını ve bu bağlamda ağırlıklı olarak kelami bir çalışma olduğunu belirtmektedir.<sup>191</sup> Dolayısıyla, takdir

---

<sup>186</sup> Bkz. Dennis Halft, **The Arabic Vulgate in Safavid Persia: Arabic Printing of The Gospels, Catholic Missionaries, and The Rise of Shī'ī Anti-Christian Polemics**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Freie Universität Berlin, Berlin, 2016, ss. 98-145.

<sup>187</sup> Halft, s. 99.

<sup>188</sup> Halft, s. 99-100.

<sup>189</sup> Halft, ss. 103-115.

<sup>190</sup> Halft, s. 92. Öte yandan Rula Abisaab, Seyyid Ahmed'in reddiyesinin sadece dinî kaygılar taşımadığını savunmaktadır. On altıncı yüzyılda Körfez bölgesi üzerinde hâkimiyet kurma çabasındaki İran ile Portekiz arasındaki siyasi çekişmelerin Seyyid Ahmed'in reddiyesinde rolü için bkz. Rula Abisaab, **Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire**, I.B. Tauris, New York, 2004, (Converting Persia), ss. 79-81.

<sup>191</sup> Halft, ss. 126-135.

edilecektir ki, *Miskâl-i Safa*'yı bir Siyer yahut İslam Tarihi eseri olarak değerlendirmek mümkün değildir.

Seyyid Ahmed'in *Miskâl-i Safa*'sının yarattığı etki, Vatikan'ın karşı bir reddiye yazdırma çabalarına yol açmıştır. Prideaux'un da anlattığı üzere, nihayet Filippo Guadagnoli tarafından kaleme alınan *Apologia pro christiana religione* adlı eser, Vatikan'ın da onayıyla neşredilmiştir. Guadagnoli, dinî eğitimi tamamladıktan sonra Roma'ya gitmiş ve burada papazlık unvanı almıştır. Yunanca ve Latincenin yanında, İbranice, Farsça, Keldanice dâhil olmak üzere Süryanice ve Arapça gibi Orta Doğu dillerinde rûştünü ispat etmiştir.<sup>192</sup> Öyle ki, Arapçaya vukufiyetini göstermesi bakımından, Guadagnoli'nin Arapça gramer alanında önemli eserler verdiğini ve İncil'in Arapça tercümesinin yapılmasında görevlendirildiğini zikretmek, yeterli olacaktır.<sup>193</sup>

Prideaux'un Hz. Aîşe'nin evlilik yaşı konusunda atıf yapması suretiyle çalışmamıza konu olan Guadagnoli'nin *Apologia pro christiana religione* adlı reddiyesi, anlaşıldığı üzere Seyyid Ahmed'in *Miskâl-i Safa*'sına cevaben yazılmıştır.<sup>194</sup> Alberto Tiburcio, *Apologia*'nın muhteviyatına dair verdiği bilgilerde, üç ana temaya odaklanıldığını söylemektedir: "İncil'in sahihliğinin tasdiki, Kur'an ve Muhammed'in otoritesinin inkârı ve Teslis ile İsa'nın Tanrılığı doktrinlerinin tasdiki."<sup>195</sup> Bunların yanında, eserde Hristiyanların Müslüman-karşıtı genel tartışma konularının da işlendiğini söyleyen Tiburcio, teolojik yönünden daha ziyade Muhammed'in şahsi özelliklerine yönelik saldırıların olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Guadagnoli'nin, "İslam Peygamberine karşı şehvetperest iddiaları"nda bulunduğunu ifade eden Tiburcio, onun "evlilik zamanında genç Aîşe'nin yaşı meselesi"ne işaret ettiğini vurgulamaktadır.<sup>196</sup> Filhakika Guadagnoli, Prideaux'un da referans gösterdiği üzere, henüz altı yaşındaki Hz. Aîşe ile evlenen ve bundan iki sene sonra onunla gerdeğe giren Hz. Muhammed'i şehvetperestlikle itham etmektedir. Hz.

---

<sup>192</sup> Tiburcio, s. 749.

<sup>193</sup> Tiburcio, s. 749.

<sup>194</sup> Alberto Tiburcio, bu silsile geleneğinin Guadagnoli sonrasında da devam ettiğini söylemektedir. Aslen Portekizli bir papaz olan Padre António de Jesus'un, misyonerlik faaliyetleri için geldiği İran'da Müslüman olduğunu ve Ali Kulî Ceditü'l-İslam adını aldığını söyler. Tiburcio, Ceditü'l-İslam'ın *Seyfû'l-müminin* başlığını taşıyan eseriyle Guadagnoli'ye cevap verdiğini anlatmaktadır. Xavier'le başlayıp Ali Kulî'ye dek uzanan reddiye silsilesi hakkında detaylı bilgi için bkz. Alberto Tiburcio, **Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran**, Edinburgh University Press, UK, 2000, ss. 38-65.

<sup>195</sup> Tiburcio, s. 753.

<sup>196</sup> Tiburcio, s. 753.

Aişe'yi, henüz ana kucağından ayrılmayacak yaşta bir çocuk olarak niteleyen Guadagnoli, tıpkı Juan Andrés gibi, bu evliliğe *cinayet* benzetmesi yapmaktadır.<sup>197</sup> Ayrıca belirtmek gerekir ki, Guadagnoli, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hususunda, yine Andrés'te olduğu üzere, *Agar kitabına (liber Agar)* referansta bulunmaktadır.<sup>198</sup>

Xavier ile başlayıp, Seyyid Ahmed ile devam eden reddiye silsilesinin üçüncü basamağındaki isim olan Guadagnoli, İslam'a yönelik eleştirilerini itikadi meselelerden kopararak, Hz. Muhammed'in kişisel özellikleri üzerinden sürdürmektedir. Böylece, klasik oryantalizmin başat söylemlerinden Hz. Muhammed'in şehvetperestliğini dillendiren Guadagnoli, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını tarihsel, kültürel yahut sosyal bağlamda tartışmaksızın Hz. Muhammed'in arzusuyla ilişkilendirmektedir. Prideaux'un Guadagnoli'ye atıf yapmasına rağmen, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda herhangi bir eleştiride bulunmadığının altını çizmemiz gerekir.

Prideaux, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair verdiği bu referansların yanında, ayrıca kadınların fizikî olgunlaşmaları ile iklim arasındaki ilişkiyi tekit etmek amacıyla bir başka kaynağa atıfta bulunmaktadır. Prideaux, kadınların erken olgunlaştığına dayanak teşkil etmesi gayesiyle sıcak Arabistan coğrafyasıyla Hindistan arasında benzeşim kurmaktadır. Bu bağlamda Prideaux, Fransız seyyah Jean de Thevenot'un (1633-1667) Türkiye, Yakın ve Orta Doğu ile Hindistan topraklarına 1652-1667 yılları arasında yaptığı seyahatlerde edindiği gözlemlerini anlatan seyahatnamesini referans göstermektedir.<sup>199</sup> Üç ciltten oluşan bu seyahatnamenin üçüncü cildi Hindistan notlarını muhtevidir. Thevenot, Hindistan'daki Baglana bölgesine dair anlatımında, bölgedeki Hintlilerin, diğer bölgelere nispetle, çocuklarını çok erken yaşta evlendirdiklerini ve karı-koca hayatı yaşamalarını sağladıklarını söylemektedir. Öyle ki, çocukların dört, beş veya altı yaşlarında düğünleri yapılmakta ve kocalar on, karılar sekiz yaşına geldiklerinde, cinsel birliktelik gerçekleşmektedir.<sup>200</sup>

---

<sup>197</sup> Guadagnoli, s. 364.

<sup>198</sup> Bkz. Guadagnoli, s. 364.

<sup>199</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 54.

<sup>200</sup> Bkz. Jean de Thevenot, **The travels of Monsieur de Thevenot into the Levant in three parts, viz. into I. Turkey, II. Persia, III. the East-Indies**, Cilt: 3, Kitap: 2, Bölüm: 48, Fransızcadan İngilizceye çev. Archibald Lovell, H. Clark, for H. Faithorne, J. Adamson, C. Skegnes, and T. Newborough, London, 1687, s. 82.

Prideaux'un, altı yaşında evlenen ve sekiz yaşında gerdeğe giren Hz. Aîşe'nin sıcak iklimden dolayı erken olgunlaştığı kabulünden hareketle herhangi bir eleştiride bulunmaması, anlaşıldığı kadarıyla Hindistan'ın Baglana bölgesinde yaşayan Hintlilerin uygulamasına dair Thevenot'un notlarına dayanmaktadır. Fakat bu durum, Thevenot'un da belirttiği üzere, Hindistan'daki çeşitli bölgelere kıyasla değerlendirildiğinde, yerel bir uygulamadır. Buna rağmen Prideaux'un, böyle lokal bir uygulamayı yedinci yüzyıl Arabistan'ına teşmil etmesi, iklim benzerliğini kabul etsek dahi, tarihî, kültürel, sosyal ve dinî farklılıkları dikkate almadığının açık bir kanıtıdır.

Sonuç itibariyle Prideaux, Hz. Muhammed ile Hz. Aîşe'nin evliliğini değerlendirirken, evlilik yaşı üzerinden herhangi bir yorumda bulunmaz. Öyle ki, gerek Hz. Muhammed'in Hz. Aîşe ile evliliği konusunda, gerekse eserinin geri kalanında temel referanslarından olan Andrés ve Guadagnoli'nin sert eleştirilerine rağmen Prideaux, Hz. Aîşe'nin ne küçük yaşta olması ne de Hz. Muhammed ile arasındaki yaş farkı hususlarında eleştiri getirir. Kız çocuklarının sıcak iklim şartlarında daha erken yaşta olgunlaştıklarını söyleyen Prideaux'un, bu evliliği olağan karşıladığını söylemek mümkündür. Zira o, Aîşe'yi *kadın* olarak niteler. Dahası, Hz. Aîşe'nin yaşının küçük olmasını, Hz. Muhammed'in terbiyesi altında yetişmesine imkân sağlayan bir durum olarak görmektedir. Bununla birlikte Prideaux'un evliliğe dair asıl tenkit noktası, Hz. Hatice'nin vefatından hemen sonra, Hz. Muhammed'in aynı sene içerisinde üç evlilik yapmasıyla ilişkilidir. Nitekim Prideaux'a göre bu evliliklerin ardında yatan temel saikler, Hz. Muhammed'in *siyasi emelleri* ve *şehvetidir*.

Konuyu ele alırken kullandığı kaynaklar genel olarak değerlendirildiğinde, Prideaux'un birincil dereceden eserlere başvurmadığı görülmektedir. Ayrıca, hiçbir Müslüman İslam tarihçisine doğrudan atıf yapmadığı gibi, Prideaux'un kullandığı kaynakların tamamı, Batı dillerinde yazılmış yahut Latince veya İngilizceye tercüme edilmiş eserlerden müteşekkildir. Konuyla ilgili olarak Prideaux'un müracaat ettiği isimler, sırasıyla Mekîn, Andrés, Sionita, Guadagnoli ve Thevenot'tur. Dikkat çekici nokta ise bunlardan sadece Mekîn'in kitabının bir tarih eseri olmasıdır. Mekîn'in *Târih*'i içerisinde muhtasar bir İslam Tarihi mahiyetindeki üç yüz sayfalık *Târihu'l-Müslimîn*'de Hz. Muhammed'in hayatının sadece on beş sayfayı kaplayan bir hacme

sahip olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Öte yandan Andrés ve Guadagnoli'nin reddiye türünde eserler olduğunun da altı çizilmelidir.

### 1.1.2. Sale

On sekizinci yüzyıl oryantalistlerinden ve ilk İngilizce Kur'an mealinin sahibi Sale, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine temas etmediği gibi, evlilik yaşı hakkında herhangi bir yorumda da bulunmaz. Sale, eserinin ilk bölümünde Hz. Muhammed'in hayatını, kişisel özelliklerini, o dönem Arap toplumunun siyasi ve sosyal şartlarını ve Hz. Muhammed'in getirdiği dinin temel ilkelerini ele alır. Bu bölümde Sale, ilk olarak Hz. Muhammed'in getirdiği dini, diğer geleneklerle karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirirken, Hz. Muhammed'in kişisel özelliklerine temas eder. Bu bağlamda, Hz. Muhammed'in bizzat kendisinin ifade ettiği üzere, kadınlardan hoşlandığını belirten Sale, onun çok-eşliliği konusu üzerinde durur.<sup>201</sup> Sale, her ne kadar Hristiyanlıkta yasaklanmış olsa da, çok-eşliliğin o dönem Arabistan'da ve Doğu'da uygulandığını ve bunun ahlâksızlık olarak görülmediğini belirtir.<sup>202</sup> Aynı zamanda peygamber vasfıyla Hz. Muhammed'in bazı ayrıcalıklara sahip olduğu söyleyen Sale, bunların Yahudi hukukundan alındığını savunur.<sup>203</sup>

Sale, İslam'ın getirdiği medeni hukuka dair konuları ele aldığı bölümde, evlilik ve boşanma hukuku hakkında açtığı alt başlıkta yine Hz. Aişe ile evlilik konusuna yer vermez. Daha önce değindiği çok-eşlilik mevzusunu tekrar gündeme getiren Sale, konuyla ilgili daha ayrıntılı malumat sunar. Sale, İslam'ın erkeğe sınırsız sayıda kadınla evlenme hakkı verdiği iddiasını savunan bazı ilim adamlarının bulunduğunu belirtir. Ancak durumun hakikatte öyle olmadığını söyleyen Sale, referans olarak Kur'an'a işaret eder.<sup>204</sup> Kimlerle evlenilebileceği hususunda, tekrar Kur'an'a referansla, İslam'ın belirlediği sınırları adres gösteren Sale, akrabalık derecelerini sayar fakat evlilik yaşı konusuna yine değinmez.<sup>205</sup>

---

<sup>201</sup> Sale, A Preliminary Discourse, s. 40.

<sup>202</sup> Sale, A Preliminary Discourse, s. 40-41.

<sup>203</sup> Sale, A Preliminary Discourse, s. 41.

<sup>204</sup> Sale, A Preliminary Discourse, s. 133. Sale, erkeğin aynı anda sahip olabileceği eş sayısı ile ilgili olarak, eserinin ikinci bölümünde yer alan Kur'an mealindeki Nisa Suresine (4:3) işaret etmektedir. Bkz. Sale, Koran, s. 60.

<sup>205</sup> Sale, A Preliminary Discourse, s. 136.

Evlilik hukukunu konu ettiği bölümde Sale, daha önce işlediği Hz. Muhammed'in peygamber vasfıyla sahip olduğu ayrıcalıklar hususunu tekrar ele alır. Burada bir peygamber olarak Hz. Muhammed'e evlilik hukukuyla alakalı üç ayrıcalık tanındığını söyleyen Sale, genelde evlilik yaşından, özelde ise Hz. Aişe'den ve onun evlilik yaşından bahsetmez. Sale'e göre Hz. Muhammed'e tanınan ayrıcalıklar, *a.* eş sayısında sınırlama olmadığı; *b.* birlikte olacağı eşleri arasında herhangi bir sıraya riayet etme zorunluluğunun bulunmadığı; *c.* ister boşadığı ister dul kalan eşleri olsun, daha sonra onlarla kimsenin evlenemeyeceği şeklindedir.<sup>206</sup>

Son olarak, Kur'an mealinden oluşan eserin ikinci bölümüne baktığımızda Sale'in, doğrudan Hz. Aişe'yi konu edinen İfk hadisesi ve Tahrim olayıyla ilgili ayetlerde de Hz. Aişe'nin evlilik yaşına değinmediğini görmekteyiz.<sup>207</sup> İleride görüleceği üzere, özellikle Hz. Aişe oryantalistler tarafından konu edildiğinde, *Hz. Muhammed'in tek bakire karısı, küçük yaşta evlendiği karısı* gibi tanımlamalar, sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ancak Sale, hiçbir şekilde benzeri tanımlamalarda bulunmaz. Dolayısıyla Sale'in Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair yaklaşımını tespit etmek mümkün değildir. Buradan hareketle Sale'in konu hakkındaki sessizliğini, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını bir problem olarak görmediği şeklinde yorumlamak, imkân dâhilindedir. Zira çok-eşlilik örneğinde olduğu üzere, problemlili gördüğu meselelere özel atıfta bulunan Sale'in, evlilik yaşı hususunda sessiz kalmasından dolayı bir sonuç çıkarmak mümkündür. Kanaatimizce o, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını, en azından dönem şartları içerisinde olağan bir durum saymakta ve böylece bunu bir sorun olarak görmemektedir.

### 1.1.3. Long

On sekizinci yüzyıldan bir diğer oryantalist Long, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği konusuna evlilik tarihi, evliliğin gerekçesi ve Aişe'nin evlilik yaşı olmak üzere üç açıdan temas etmektedir. Long, aynı sene içerisinde üç kadınla evlilik yapan Hz. Muhammed'in çok-eşliliğine vurgu yaparak, evliliği Hz. Muhammed'in hem

<sup>206</sup> Bkz. Sale, A Preliminary Discourse, s. 137.

<sup>207</sup> Sale'in İfk hadisesinin konu edildiği Nur Suresinin ilgili ayetlerine dair meal ve açıklamaları için bkz. Sale, "al-Koran", s. 288-289; Tahrim Suresinin ilgili ayetlerine dair meal ve açıklamaları için bkz. Sale, "al-Koran", s. 456-457.



siyasi hem de cinsel ihtiraslarıyla gerekçelendirmektedir. Öte yandan Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hususunda Prideaux'un görüşlerini tekrar eden Long, coğrafi ve kültürel şartları dikkate alarak değerlendirmede bulunmakta ve Hz. Aişe'yi *kadın* olarak nitelemektedir.

Long, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğini, ilk olarak tarihlendirme noktasında ele almaktadır. Bu bağlamda Long, nübüvvetin onuncu yılında (620) Hz. Muhammed'in, kızı Fâtıma'yı Ali (b. Ebî Tâlib) ile evlendirdiğinden bahseder.<sup>208</sup> Kızı Fâtıma'nın evliliği akabinde Hz. Muhammed'in önce Aişe bint Ebî Bekir ve Sevde bint Zem'a ile; bundan kısa bir müddet sonra da Hafsa bint Ömer ile evlendiğini belirtir.<sup>209</sup> Long, her ne kadar Hz. Muhammed'in hayatındaki çok önemli olayların tarihlendirilmesi noktasında ihtilaflar bulunduğu şerhini düşse de, kendisi *el-Mekîn*'e dayanarak Hz. Muhammed'in aynı sene içinde üç evlilik yaptığını savunur.<sup>210</sup>

Long, Hz. Aişe ile evliliği dâhil Hz. Muhammed'in bu üç kadınla birlikteliğinin gerekçesini, iki temel saikle açıklar. Hz. Muhammed'in sahip olduğu konum için ilişkilerini güçlendirmeyi hedeflediğini dile getiren Long, bu yönüyle Prideaux'un da savunduğu *siyasi* gerekçe görüşünü paylaşır ve ayrıca, evliliklerin art arda gerçekleşmesini Hz. Muhammed'in cinsel arzusu ile ilişkilendirir.<sup>211</sup>

Evlilik yaşı konusunda Long, evliliğin Hz. Aişe henüz yedi, fiilî birleşmenin ise dokuz yaşındayken gerçekleştiğini söylemektedir.<sup>212</sup> Burada ifade etmemiz gerekir ki, Aişe yedi yaşındayken gerçekleşen evlilik için aşağıda vereceğimiz on yedinci yüzyıla ait bir alıntıda “nişanlanma” ifadesi geçmekteyse de Long, “evlenme” tabirini kullanmaktadır. Yaş hususunda herhangi bir itiraz yahut eleştiri sunmayan Long, Prideaux'ta da gördüğümüz, iklimin kadınların fiziksel gelişimini etkilediği iddiasını

---

<sup>208</sup> Long, Fâtıma ile Ali'nin evliliğini nübüvvetin onuncu senesi olarak vermekteyse de kaynaklarda bu evliliğin Hicret'ten beş ay sonra, gerdeğin ise Hicri ikinci yılda Bedir Gazvesi dönüşü gerçekleştiği kaydedilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 23; İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî (ö.852/1448), **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Mu'avvad, Cilt: 8, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1994, s. 263.

<sup>209</sup> Long, s. 21.

<sup>210</sup> Long, Hz. Muhammed'in aynı sene içerisinde, yani nübüvvetin onuncu senesinde, üç evlilik yaptığı bilgisini, “*Elmakîn*'e göre” şerhiyle vermekte, ancak burada müellife herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Long, s. 21. Long'un el-Mekîn'e dayandırdığı bilgi için bkz. el-Mekîn, s. 4.

<sup>211</sup> Long, s. 21.

<sup>212</sup> Long, evlilik için “*Mahomet, ... married Ayesha daughter of Abubeker*” ifadelerini kullanırken, iki yıl boyunca zifafın gerçekleşmediğini “*he did not consummate his marriage with her till two years after*” sözleriyle dile getirir. Bkz. Long, s. 21.

kabul eder görünmektedir: “denilir ki, o ülkede *kadınlar* dokuz yaşında evlilik için uygun hale gelirler.”<sup>213</sup>

Burada Long’dan aktaracağımız aşağıdaki rivayet, onun kullandığı kaynakların mahiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Long, İtalyan din adamı ve oryantalist Ludovico Marracci (1612-1700) tarafından kaleme alınmış Hz. Muhammed’in hayatını konu edinen bir Kuran reddiyesine<sup>214</sup> atıfla, onun bir Arap yazardan<sup>215</sup> aktardığı şu olayı zikretmektedir:

*Ebu Bekir, çok genç olduğu için kızını ona vermekte çok çekimserdi, bu yüzden Muhammed bunun için ilahi bir emir olduğu izlenimi verdi; bunun üzerine Ebu Bekir bir hurma sepetiyle kızını ona gönderdi. Kız onunla birlikte yalnızken, o [Hz. Muhammed] mübarek ellerini uzattı (bunlar yazarın [Hamedânî’nin] sözleridir), kızın elbisesinden kavradı ve onu yere yatırdı; bunun üzerine kız, kızgın bir şekilde ona baktı ve “İnsanlar seni emin olarak çağırırlar, fakat senin bana davranışın gösteriyor ki, sen sadakatsiz birisin” dedi. Kıyafetini düzelterek onun ellerini itti. Babasına giderek şikâyet etti. Yaşlı beyefendi, kızının gücenmesini hafifletmek için, kendisini artık Muhammed’le nişanladığını ve bu nişanın, Muhammed’e, sanki karısıymış gibi davranmasına cüret ettirdiğini söyledi.”<sup>216</sup>*

Long’un evliliğe ve Hz. Aişe’nin evlilik yaşına dair görüşleri, bu değerlendirmeleriyle sınırlıdır. Prideaux’ta olduğu gibi, Long’un da asıl eleştirisi, Hz. Muhammed’in şehvi ve siyasi arzularına odaklanırken, Hz. Aişe’nin yaşının küçük olmasını sorun etmemektedir. Nitekim o, iklim ile kadınların fizikî gelişimleri arasında bağlantı kurarak, Hz. Aişe’nin evlenecek kadar olgunlaştığı düşüncesindedir ve Hz. Aişe’yi *kadın* kabul etmektedir.

Long’un konuya dair kullandığı kaynaklara baktığımızda, karşımıza iki eser çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed’in Hz. Aişe ile evlilik zamanına işaret etmek üzere referans gösterdiği *el-Mekîn*’in *Târihu’l-Müslimîn* adlı eseridir. Prideaux’un da esas aldığı kaynaklardan biri olan söz konusu eser ve yazara dair görüşlerimizi yukarıda dile getirmiştik. Long’un müracaat ettiği bir diğer kaynak ise

<sup>213</sup> Vurgular bize aittir. Bkz. Long, s. 21.

<sup>214</sup> Long, dipnotta “Maracci, Vita Mahometis, s. 23” şeklinde atıfta bulunmaktadır; bkz. Long, s. 21.

<sup>215</sup> Long’un Marracci’den atıfta bulunduğu 23. sayfada, “bu Arap yazar”ın “Abdulrahman Hamdanius” ve eserinin ise “الشيعيات” olarak kaydedildiği bilgisine ulaştık. Marracci’nin bahsettiği yazar, Ebû Nasr Muhammed b. ‘Abdu’r-rahmân el-Hemedânî (ö. 899 / 1493) olup, eserinin ismi ise *es-Seb’iyyat fi mevâ’izü’l-berîyyat*’tır. Müellif ve ese hakkında detaylı değerlendirmeler aşağıda verilecektir.

<sup>216</sup> Long, “Maracci, vita Mahometis, s. 23” şeklinde Marracci’yi referans göstererek bu rivayeti nakletmektedir. Bkz. Long, s. 21-22.

Ludovico Marracci'nin, ilk bölümünde Hz. Muhammed'in hayatına da yer verdiği, *Alcorani Textus Universus* başlığını taşıyan çalışmasıdır.<sup>217</sup>

Ludovico Marracci (1612-1700), on yedinci yüzyıl İtalyan din adamı ve oryantalistlerinden olup, “modern-öncesi dönemde en büyük Avrupalı Kur'an bilgini kabul edilir.”<sup>218</sup> Dinî eğitimini tamamlamasından sonra Roma'ya gelen Marracci, burada Yunancanın yanında İbranice, Süryanice, Keldanice ve Arapça öğrenmiştir.<sup>219</sup> Öyle ki, aynı zamanda Roma Üniversitesinde 1656-1699 yılları arasında Arap Dili Kürsüsü başkanlığını yapan Marracci'nin Arapçaya vukufiyeti dikkat çekicidir. Marracci'nin hayatı ve eserleriyle ilgili çalışmasında Roberto Tottoli, bu durumun göstergesi olarak onun kaleme aldığı Kur'an'ın Latince tercümesine ve İncil'in Arapça çevirisine işaret eder.<sup>220</sup> Nitekim Marracci, Papa X. Innocent (1644-1655) tarafından, bir dönem Guadagnoli'nin de görev aldığı, İncil'in Arapçaya tercümesi komisyonuna atanmıştır.<sup>221</sup> Ayrıca, Papa XI. Innocent (1676-1689), Marracci'yi günah çıkartmak üzere görevlendirmiştir.<sup>222</sup> Özellikle papalık tarafından Marracci'ye yüklenen sorumluluklar, onun gerek dinî gerekse ilmî kişiliği ve misyonunu göstermesi açısından kayda değerdir.

İngiliz şarkiyatçı E. D. Ross (1871-1940), Marracci'ye ait on beş eserin basıldığını ancak bunlardan ikisi hakkında malumat bulunmadığını belirtmekte, ayrıca dokuz tane de basılmamış çalışması bulunduğunu söylemektedir.<sup>223</sup> Şüphesiz ki, Marracci'nin eserleri arasında en önemlisi ve meşhuru, neşrinden kısa bir süre sonra neredeyse bütün Avrupa'yı etkileyen Kur'an tercümesidir.<sup>224</sup> Long'un Hz. Aişe'nin

<sup>217</sup> Bkz. Ludovico Marracci, *Alcorani Textus Universus ex correctionibus Arabum exemplaribus descriptis, ac ex Arabico idiomate in Latinum translatus*, Ex Typographia Seminarii, Patavii, 1698.

<sup>218</sup> Roberto Tottoli, “Ludovico Marracci”, CMR9, s. 791. Marracci'nin hayatı hakkında bilgi için ayrıca bkz. John Aikin ve William Enfield, “Maracci, Lewis”, **General biography or, Lives, critical and historical, of the most eminent persons of all ages, countries, conditions, and professions, arranged according to alphabetical order**, Cilt: 6, Smeeton, London, 1818, s. 533; John Gorton, “Maracci, Lewis”, **A General Biographical Dictionary**, Cilt: 2, Whittaker & Co, London, 1838. Ayrıca ifade etmemiz gerekir ki, Marracci'nin ismi konusunda farklı telaffuzlar söz konusudur. İsmiyle ilgili Louis, Lewis, Luigi ve Ludovico gibi kullanımların yanında, soyismine dair Maracci ve Marracci şeklinde telaffuzlara rastlanmaktadır. Biz, alıntılar haricinde, çağdaş kullanım şekli kabul edilen Ludovico Marracci telaffuzunu tercih edeceğiz.

<sup>219</sup> E. Denison Ross, “Ludovico Marracci”, **Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London**, Cilt: 2, Sayı: 1, 1921, s. 118.

<sup>220</sup> Tottoli, s. 791.

<sup>221</sup> Tottoli, s. 791.

<sup>222</sup> Ross, s. 118; Tottoli, s. 791.

<sup>223</sup> Ross, s. 119.

<sup>224</sup> Marracci'nin Latince Kur'an çevirisinin Avrupa'da yarattığı etkiye ve kısa bir sürede en önemli kaynak haline gelmesi hususunda bkz. Alastair Hamilton, “After Marracci: The Reception of Ludovico

evlilik yaşı konusunda atıfta bulunduğu Marracci'nin *Alcorani Textus Universus* başlığını taşıyan bu eseri, esasında iki ana çalışmadan müteşekkildir. *Prodromus ad refutationem Alcorani (Kur'an'a Reddiyeye Giriş)* adını taşıyan birinci çalışma, ilk olarak 1691 yılında Latince basılmıştır.<sup>225</sup> *Refutatio Alcorani (Kur'an'a Reddiye)* başlıklı ikinci çalışma ise Kur'an metnini de ihtiva eden bir Latince çeviri olmakla birlikte, Marracci'nin şerh ve reddiyelerini de içerir.<sup>226</sup>

Gerek başlığından, gerekse içeriğinden anlaşılacağı üzere *Refutatio Alcorani*, İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed ile bunların getirdikleri öğretilere reddiyeyi amaçlamaktadır.<sup>227</sup> Marracci'nin eserini kaynakları itibariyle değerlendiren Tottoli, onun tefsirlerden polemik literatürüne değin farklı alanlara ait kaynaklardan istifade ettiğini belirterek, onun hem Müslüman hem de Hristiyan müelliflere müracaat ettiğini vurgular.<sup>228</sup> Ayrıca Tottoli'ye göre, Marracci'nin giriş bölümünde sunduğu Hz. Muhammed'in hayatı, "Batı literatüründe Arapça kaynaklara dayanan ilk biyografilerden biri" olma özelliğini taşımaktadır.<sup>229</sup>

Long'un, Hz. Aişe'nin evliliği ve yaşı konusunda Marracci'nin "bir Arap yazara" dayandırdığı rivayeti esas aldığını göstermiştik.<sup>230</sup> Ne var ki Long, zikrettiği "bir Arap yazar" hakkında herhangi bir malumat sunmaz. Fakat Marracci, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe henüz altı yaşındayken evlendiğine dair rivayetin kaynağı

---

Marracci's Edition of The Qur'an in Northern Europe from the Late Seventeenth to the Early Nineteenth Centuries", **Journal of Qur'anic Studies**, Cilt: 20, Sayı: 3, 2018, ss. 175-192. Ayrıca Marracci'nin sonraki dönem oryantalistlerden ve ilk İngilizce Kur'an mealini kaleme alan Edward Sale'in mealine etkisi hakkında iddia için bkz. E. Denison Ross, ss. 117-123. Karşılaştırma için, Ross'un Sale hakkında Marracci'nin eserini temel aldığı iddiasına, yaklaşık bir asır sonra yapılan itiraz hakkında bkz. Alexander Bevilacqua, "The Qur'an Translations of Marracci and Sale", **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Sayı: 76, 2013, ss. 93-130.

<sup>225</sup> Tottoli, *Prodromus ad refutationem Alcorani*'nin Önsöz ve dört kitaptan oluştuğunu söyleyerek eserin içeriği hakkında bilgi vermektedir. Buna göre Önsöz, Hz. Muhammed'in hayatını ve Kur'an'ın kökenlerini ele alır ve kırk beş sayfadan müteşekkildir. Önsöz'den sonra gelen kırk altı sayfalık ilk kitap, Muhammed'in ve İslam'ın geleceğini bildiren İncil ve Hristiyan metinleri varsayımını reddeder. İkinci kitap (seksen bir sayfa), mucize meselesini tartışır ve Hz. Muhammed'e atfedilen mucizeleri yok sayar. Üçüncü kitapta (doksan dört sayfa) Marracci, Hristiyanlık ile İslam'ın temel prensiplerini karşılaştırır ve İslam'ın, Hristiyanlığın aksine, ilahi kökenleri olmadığını savunur. Son kitap (yüz yirmi üç sayfa) ise evlilik, İslam'ın beş şartı gibi konular üzerinde durularak İslam hukukuna reddiye getirir. Bkz. Tottoli, ss. 793-797.

<sup>226</sup> Bu eser, 1698 yılında basılmış olup Giriş (yirmi altı sayfa), Kur'an metni ve tercümesi (sekiz yüz otuz sekiz sayfa) ile Dizin ve Hata-Sevap Cetvelinden (dokuz sayfa) müteşekkildir. Eser hakkında detaylı bilgi için bkz. Tottoli, ss. 797-800.

<sup>227</sup> Tottoli, s. 794.

<sup>228</sup> Tottoli, s. 794.

<sup>229</sup> Tottoli, s. 794-795.

<sup>230</sup> Long, s. 21.

olarak “Abdulrahman Hamdanius” ismini ve onun “الشبعيات” şeklinde yazdığı eserini kaydeder.<sup>231</sup>

Fakat Marracci’nin hem esere hem de müellifine dair verdiği bilgiler hatalıdır. Long’un “bir Arap yazar” diye nitelediği ve Marracci’nin “Abdulrahman Hamdanius” olarak ismini zikrettiği müellif, Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân el-Hemedânî (Hamdânî) (ö. 899/1493) olmalıdır. Zira Marracci tarafından, hatalı bir şekilde “الشبعيات” (eş-Şeb’iyyât) olarak verilen eserin aslı, السبعيات في مواظ البريات (*es-Seb’iyyât fi mevâ’izi’l-beriyat*) olup, Ebû Nasr Muhammed’e nispet edilmektedir.<sup>232</sup> Muhtemelen Marracci’nin eser ismini “الشبعيات” şeklinde vermesi, “س” harfinin “ال” takısı alması neticesinde “س” olarak gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bir diğer ifadeyle Marracci, “ّ” (şedde) işaretini, üç nokta olarak görmüştür. Nitekim Marracci’nin Hz. Muhammed ve Hz. Aişe arasında geçtiğini söylediği olaya dair “Abdulrahman Hamdanius”a atıfla verdiği rivayet, Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân el-Hemedânî’nin *Seb’iyyât*’ında yer almaktadır.<sup>233</sup> Ayrıca, Marracci’nin ilgili eserden “مَذِّدُهُ لِلْبَارِكَةِ وَ اخْذُ بِطَرْفِ رَدَائِهَا وَ مَدَّهَا إِلَيْهِ” şeklinde yaptığı alıntı, bunu doğrulamaktadır.<sup>234</sup> Dolayısıyla, hem müellifin hem de eserin ismini yanlış vermiş olmasına rağmen Marracci’nin işaret ettiği atıf, teyit edilmiş olmaktadır.

Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân el-Hemedânî’nin hayatı hakkında neredeyse hiçbir bilgiye rastlayamadık. Nitekim Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*’da sadece müellifi ve eserini zikretmekte, ancak Ebû Nasr Muhammed’in vefat tarihini kaydetmemektedir.<sup>235</sup> Fakat eserin Muhammed b. el-Hilâlî el-Kâdî tarafından *Meclis-i Âra* adıyla Türkçeye çevrildiği bilgisini veren Kâtib Çelebi, çeviri tarihinin 997 (1588) olarak kaydedildiğini söylemektedir.<sup>236</sup> Ayrıca, Ebû Nasr Muhammed’in eserinin, Osman Pamuk editörlüğünde *Günlerin Sırları ve Hikmetleri: Seb’iyyât* adıyla

<sup>231</sup> Bkz. Marracci, “Praefatio ad Lectorem”, *Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide atque pulcherrimis characteribus descriptus*, Ex Typographia Seminarii, Patavii, 1698, s. 23.

<sup>232</sup> Farklı yazma istinsah metinleri ile taş ve matbaa baskıları bulunan eserin, biz, aşağıda künyesini verdiğimiz nüshasını kullandık ve ilgili atıfları bu nüshaya göre verdik. Bkz. Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân el-Hemedânî (ö. 899/1493), *es-Seb’iyyat fi mevâ’izi’l-beriyat*, Müstensih: Selman b. Mustafa, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yer No: 36050, y.y., İstinsah Tarihi: 15 Muharrem 1036 (6 Ekim 1626), Varak sayısı: 88.

<sup>233</sup> Ebû Nasr Muhammed b. ‘Abdu’r-rahmân el-Hemedânî, vrk. 83a-83b.

<sup>234</sup> Bkz. Marracci, “Praefatio ad Lectorem”, s. 23. Kullandığımız nüshada, sadece “للباركة” ifadesi eksik görünmektedir. Karşılaştırma için bkz. el-Hemedânî, vrk. 83a.

<sup>235</sup> Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullah Hâcî Halife (ö. 1067/1657), *Keşfu’z-Zunûn an Esâmî’l-Kutubi’l-Funûn*, Cilt: II, Mektebetü’l-Müsennâ, Bağdad, 1941, s. 977.

<sup>236</sup> Kâtib Çelebi, s. 977.

Türkçe bir baskısı bulunmaktadır.<sup>237</sup> Ancak kitapta, ne çevirmen ne de çeviri için hangi nüshanın esas alındığına dair bilgi yer almaktadır. Dolayısıyla doğrudan Arapça aslından mı tercüme edildiği, yoksa Kâtip Çelebi'nin zikrettiği Muhammed b. el-Hilâlî el-Kâdî'nin Türkçe çevirisinin sadeleştirilmiş hâli mi olduğu, anlaşılmamaktadır. Bu haliyle eserin, tüm nüshalarıyla mukayeseli bir edisyon-kritiğe ihtiyaç duyduğu aşikârdır.<sup>238</sup>

Ebû Nasr Muhammed'in *Seb'ıyyat fî mevâ'izi'l-berıyyat* adlı eserine içerik açısından bakıldığında, mistik unsurların ayet ve hadislerle zenginleştirilerek ele alındığı vaaz türü bir eser olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Nasr Muhammed, başlığından da anlaşılacağı gibi, eserini *yedi* sayısı üzerine temellendirmektedir. Sebeb-i telifinde müellif, Allah'ın yedi şeyi bir başka yedi şeyle süslediğini söylemektedir: *hava, fezâ, cehennem, Kur'an, insan, ömür ve dünya*. Yine bunların her biri, kendi içerisinde *yedi* unsurla tezyin edilmiştir. Bunlardan *dünya, yedi iklimle, yedi iklim ise yedi günle* süslenmiş ve her bir gün, bir peygambere ikram edilmiştir. Müellife göre, Hz. Muhammed'e Cuma günü verilmiştir. *Yedi* sayısının hikmetine atfen Ebû Nasr Muhammed, eserini her biri bir güne tekabül edecek bölümlere ayırarak, *yedi meclis* üzerine bina etmiştir.<sup>239</sup>

Ebû Nasr Muhammed, *yedinci meclisi Cuma gününe* hasrederek bu günün hikmetini, Enes b. Mâlik'ten rivayet olunduğunu söylediği bir hadisle izah eder. Buna göre, Cuma günü hakkında Hz. Peygamber'e sorulduğunda o, "Cuma günü vuslat ve nikâh günüdür" şeklinde karşılık vermiştir. Bunun anlamı sorulunca Hz. Peygamber, peygamberlerin Cuma günü evlendiklerini söylemiş ve yedi peygamberin ismini zikretmiştir: "1. Âdem ve Havva, 2. Yusuf ve Züleyha, 3. Musa ve Zafûra, 4. Süleyman ve Belkıs, 5. Muhammed Resûlullah ve Hatice, 6. Muhammed Resûlullah ve Aişe, 7. Ali b. Ebî Tâlib ve Fâtıma."<sup>240</sup> Bu bağlamda Marraci'nin konumuzla ilgili kullandığı rivayete döndüğümüzde, Ebû Nasr Muhammed, altıncı sırada Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği bahsini ele almaktadır. Buna göre, Hz. Hatice'nin vefatından sonra Cebrail, Hz. Muhammed'e cennetten, üzerinde karısı olacak Hz. Aişe'nin sureti

<sup>237</sup> Türkçe çeviri için bkz. Ebû Nasr Muhammed, **Günlerin Sırları ve Hikmetleri: Seb'ıyyât**, çev. Naim Erdoğan, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2020.

<sup>238</sup> İstinsah ve müstensih bilgileri bulunmadığı için bu kitabı, çalışmamızda kullanmadığımızı belirtmek isteriz.

<sup>239</sup> el-Hemedânî, vrk. 2a-3a.

<sup>240</sup> el-Hemedânî, vrk. 69b-70a.

bulunan bir kâğıt parçası getirmişti. Bunun üzerine Hz. Muhammed, Ebû Bekir'i çağırdı ve göklerde Hz. Aişe ile evlendirildiğini ifade etti ve Ebû Bekir'den kızını istedi. Ancak Ebû Bekir, "Ey Resûlullah, o gerçekten küçüktür ve ben onun senin hizmetine uygun olup olmayacağını bilmiyorum" karşılığını verdi. Bunun üzerine Hz. Muhammed cevaben, "şayet Aişe, benim hizmetine uygun olmasaydı, Allah onu benimle evlendirir miydi?" dedi.<sup>241</sup>

Ebû Nasr Muhammed, bu konuşmadan sonra nikâh akdinin yapıldığını söyler. Akabinde Ebû Bekir'in eve dönerek bir hurma tabağı hazırladığını ve bunu Aişe ile Hz. Muhammed'e gönderdiğini anlatır. Aişe, Hz. Muhammed'in evine gittiğinde, onu tek başına bulur ve babasının gönderdiği hurma tabağını Hz. Muhammed'e sunar. Hz. Muhammed, hurmalarını kabul ettiğini söyler. Daha sonra Hz. Muhammed, onu kıyafetinden tutarak kendine çeker. Aişe, şaşkınlıkla ona, "İnsanlar seni emîn olarak anıyorlar fakat bu senin yaptığın hıyanettir" der. Onu iterek evden çıkan Aişe, babasının yanına döner ve olup biteni anlatır. Ebû Bekir, onu teskin ederek, kendisini Hz. Muhammed ile evlendirdiğini söyler.<sup>242</sup>

Ebû Nasr Muhammed, anlattığı bu olay için herhangi bir isnat göstermez. Ayrıca, mahiyeti itibariyle *Seb'îyyat*'ın bir Siyer yahut İslam Tarihi eseri olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, zikredilen olayın hiçbir tarihî bilgi değeri taşımadığı ortadadır. Kaldı ki, ilgili rivayette Hz. Muhammed'e isnat edilen davranışın, değil bir peygambere, sıradan bir insana dahi hasredilmesi, ahlaki açıdan sorunludur. Ayrıca Ebû Nasr Muhammed'in Enes b. Mâlik'e dayandırdığı rivayette, peygamberlerin Cuma günü evlendiklerinin belirtildiği yedi evlilikten söz edilmektedir. Rivayete göre yedinci evlilik, Hz. Ali ile Hz. Fâtımâ'nın evliliğidir. Bu cihetiyle rivayetten Hz. Ali'nin de peygamber olduğu anlaşılmalıdır. Ebû Nasr Muhammed'in künyesinde yer alan "Hemedânî" ibaresi dikkate alındığında, rivayetin Şii kökenleri bulunduğu izlenimi doğmaktadır. Bu haliyle Ebû Nasr Muhammed'in Enes b. Mâlik'e nispetle naklettiği rivayet, hem muhtevası hem de sıhhati için sorgulanmaya muhtaçtır.

Ebû Nasr Muhammed'in aktardığı rivayete, çağdaş hadis araştırmacılarından Jonathan A. C. Brown, farklı bir noktadan dikkat çeker. Hadislerin çağdaş dönemde nasıl yorumlanması gerektiğini tartıştığı kitabında Brown, "Marracci and Ockley on

---

<sup>241</sup> el-Hemedânî, vrk. 83a.

<sup>242</sup> el-Hemedânî, vrk. 83a-83b.

Aisha's Marriage to the Prophet" başlığı taşıyan bir "Ek" bölüm kaleme almış ve burada Marracci'nin Ebu Nasr Muhammed'den aldığı rivayeti tartışmıştır.<sup>243</sup> İlk olarak Ockley'in kitabındaki Hz. Aişe ile Hz. Muhammed'in evliliğiyle ilgili pasajı aktaran Brown, bunun Marracci'ye dayandığını belirtir.<sup>244</sup> Marracci'nin ise *hurma sepeti* rivayetinin kaynağı olarak Ebu Nasr Muhammed'in *es-Seb'ıyyât fî mevâ'izi'l-beriyyat* adlı eserini gösterdiğine işaret eden Brown, Marracci'nin yanlış "alıntılama" yaptığı kanaatindedir.<sup>245</sup> Marracci'nin Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine Ebû Bekir'in karşı çıkma gerekçesini, Hz. Aişe'nin küçük yaşta olmasına bağladığını söyleyen Brown, bunun yanlış olduğunu savunarak, Ebû Nasr Muhammed'in anlattığı olayı tahlil eder.<sup>246</sup>

Ebû Nasr Muhammed'in verdiği rivayete, başka herhangi bir kaynaktan rastlayamadığını söyleyen Brown, rivayetin aynı zamanda kaynak ve isnat olmaksızın aktarıldığını belirtir. Öte yandan Brown, rivayetin dinî bir kaygıdan ziyade eğlence amacı taşıdığını savunur.<sup>247</sup> Yukarıda Ebû Nasr Muhammed'den aktardığımız olayı anlatan Brown, Hz. Aişe'nin yaşı konusunda, metinde geçen "صلح (uygun)" kavramı üzerinde durur. Brown, metne göre Hz. Aişe'nin yaşı konusunda Ebû Bekir'in endişesinin manevi yahut ahlâki bir gerekçeye dayanmadığını belirtir. Toplumda yaş yüzünden evlilik talebinin geri çevrilmesinin yaygın olduğunu söyleyen Brown, bu bağlamda Nesâî'de geçen bir rivayeti delil gösterir. Rivayette Ebû Bekir'in, Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'ya talip olduğu, ancak Fâtıma'nın yaşının Ebû Bekir için çok küçük olması hasebiyle Hz. Peygamber'in bu teklifini kabul etmediği anlatılmaktadır.<sup>248</sup> Aişe'nin yaşı meselesinde Ebû Bekir'in sarf ettiği "صلح (uygun)" kelimesinin genellikle evlilikle ilgili olarak "*cinsel birleşme için uygunluk* anlamında" kullanıldığını ifade eden Brown, Aişe'nin o vakit gerçekten de uygun olmadığını

<sup>243</sup> Bkz. Jonathan A. C. Brown, "Appendix 1: Marracci and Ockley on Aisha's Marriage to the Prophet", **Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy**, Oneworld Publications, England, 2014, ss. 291-293.

<sup>244</sup> Brown, s. 291-292.

<sup>245</sup> Brown, s. 292. Brown, *Seb'ıyyat*'ın yazılma tarihi olarak 1588 yılını verir ve *Keşfüz-Zünûn* ile Zirikli'nin *el-'Alem*'ini referans gösterir. Fakat yukarıda işaret ettiğimiz üzere, 1588 yılı, *Seb'ıyyat*'ın yazılma tarihi değil, Muhammed el-Hilâlî tarafından eserin Türkçeye çevrilme tarihidir. Bkz. Kâtib Çelebi, s. 977.

<sup>246</sup> Brown, s. 292.

<sup>247</sup> Brown, s. 292.

<sup>248</sup> Brown, ilgili hadis için *Sünen-i Nesâî, kitâbu'n-nikâh, bâbu tezevvecü'l-mer'a mislehe fî's-sînn*'i işaret eder. Bkz. Brown, s. 292. İlgili hadis için bkz. en-Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horasânî (ö. 303/916), **el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Suğrâ**, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Cilt: 6, Mektebetü'l-Matbû Âti'l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986, s. 62.



kaydeder. Zira nikâh akdi yapılmış olmasına rağmen, her iki taraf, zifafın birkaç yıl geciktirilmesi konusunda anlaşmışlardı.<sup>249</sup>

Brown, Marracci'nin Ebû Nasr Muhammed tarafından anlatılan olayı aktarmasını, art niyetli bir yaklaşım olarak değerlendirir. Brown'a göre Marracci, Hz. Muhammed'i, "eşi olmayan kadınları elle taciz eden ve peygamberliğini şehvi amaçları için kullanan bir zampara ve ikiyüzlü olarak resmetmeye meraklıdır."<sup>250</sup> Brown, Ebû Bekir'in yaşadığı tereddüdü, kızının bir zamparanın eline düşmekten koruma şeklinde yorumlayan Marracci'nin tutumunu abartılı bulur. Öte yandan bu olayı ele alan Ockley'in, daha itidalli davrandığını söyler. Brown'a göre bunun sebebi, Ockley'in iklimi sıcak bölgelerde kadınların erken olgunlaştığı iddialarını göz ardı edememesidir.<sup>251</sup>

Brown'un eleştirilerinin yanında Ebû Nasr Muhammed'in eserine ve eserine aldığı rivayete dair kritiğimiz birlikte değerlendirildiğinde, *Seb'ıyyat*'ın ilmî değeri ortaya çıkmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla *Seb'ıyyat*, ayetler ve hadis rivayetleriyle bezenmiş mistik öğeler barındıran edebî türden bir eserdir. Detaylarda Şii unsurları barındırdığı da göz önüne alındığında, özellikle Hz. Aişe'yle ilgili rivayetlere şüpheyle yaklaşılması gerektiği açıktır.

Sonuç olarak Long'un Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair yaklaşımı, *şehvet* üzerine bina edilmekle birlikte, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda *sıcak iklim* tezinden dolayı ihtiyatlı yaklaşımı dikkat çekmektedir. Fakat onun, yine de İslam'a ve Hz. Muhammed'e reddiye kaleme alan polemist yazar Marracci'nin iddialarına yer vermesi, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusundaki eleştirel tavrını yansıtması bakımından bir ipucu olarak değerlendirilmelidir. Diğer taraftan, kendi döneminde neredeyse bütün Avrupa'da başyapıt haline gelen Kur'an tercümesi ve reddiyesiyle Marracci'nin, İslam'ın orijinal kaynaklarına dayandığı iddiası da sorgulanmalıdır. Her ne kadar Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda verdiği bilgiler,

---

<sup>249</sup> Brown, s. 292.

<sup>250</sup> Brown, s. 293.

<sup>251</sup> Brown, s. 293. Bu noktada Brown'a bir eleştiri getirmek elzemdir. Brown, Simon Ockley'in *The History Saracens* adlı eserinin başında yer alan Hz. Muhammed'in hayatına dair bölümün yazarını iki yerde (s. 291, 293) Ockley olarak vermektedir. Oysaki çalışmamızın Giriş bölümünde ifade ettiğimiz üzere bu bölüm, Ockley'in çalışmasını yayına hazırlayan Long tarafından kaleme alınmıştır. Hulefa-i Râşidîn döneminden itibaren erken dönem İslam tarihini konu edinen Ockley'in çalışmasına, Long'un Hz. Muhammed'in Hayatını eklemesi, bir bakıma mütemmim cüz kabul edilebilecek mahiyettedir. Konuya dair özel bir ek bölüm tahsis eden Brown'un böyle bir yanlışa düşmesi, akademik bağlamda kabul edilebilir bir durum değildir.

birincil kaynaklarla uyumlu olsa da, naklettiği *hurma sepeti* olayı, Marracci'nin Hz. Muhammed'e dair algısını açıkça yansıtmaktadır. Zira Marracci'nin bir Siyer yahut tarih eserinden ziyade mistik öğeler barındıran bir çalışma telif eden XV. yüzyılda yaşamış Ebû Nasr Muhammed'e referansla naklettiği olay, Hz. Muhammed'i ilahi kaynağa bağlı otoritesini kullanan *şehvetperest* bir kimse/peygamber olarak resmetme çabasından başka bir amaç taşımamaktadır. Bu bağlamda, mistik unsurları edebi bir üslupla işleyen *Seb'ıyyat* gibi bir eserin kaynak olarak verilmesi, Marracci'nin manipülatif tavrını göstermesi bakımından kayda değerdir.

#### 1.1.4. Sprenger

Giriş bölümünde temas ettiğimiz üzere, İngiltere başta olmak üzere Avrupalı devletlerin Hindistan'a ulaşmasıyla, XIX. yüzyıldan itibaren genelde İslam Tarihi, özelde Siyer ilmine ait erken dönem klasik kaynaklar, oryantalistlerin müracaat ettiği başlıca eserler haline gelmiştir. Bu kaynakları kullanan ilk oryantalistlerden biri olan Avusturya asıllı Aloys Sprenger, böylece Hz. Muhammed'e dair ilk elden ve daha teferruatlı bilgilere ulaşmıştır. Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda Sprenger, selefi oryantalistlerinden farklı olarak yeni olguları tedavüle sokmaktadır. Bunlardan en önemlisi, Sprenger'in bizzat Aişe'nin evlilik yaşından ziyade, Hz. Muhammed ile arasındaki *yaş farkına* vurgu yapmasıdır.

Sprenger, Hz. Hatice'nin vefatından kısa süre sonra Hz. Muhammed'in iki evlilik yaptığını söyler. Evlilikleri, Hz. Muhammed'in yaşadığı zihni değişimle açıklayan Sprenger, bunu Hz. Hatice'nin vefatıyla ilişkilendirir. Sprenger'a göre, “dinî tereddütlerinde onu yönlendiren, onu peygamber olarak ilk kabul eden ve onun gayretlerini destekleyen” Hz. Hatice'nin vefatı, Hz. Muhammed'in zihin dünyasını etkilemiştir.<sup>252</sup> Bunun neticesinde Hz. Muhammed'in “coşkusu yavaş yavaş azalmış ve onun yerini sahtekârlık almıştı.”<sup>253</sup> Bu ifadelerini müteakiben Sprenger, Hz. Hatice'nin vefatından kısa bir süre Hz. Muhammed'in iki evlilik yapmasına değinir. Böylece o, *sahtekârlık* ile Hz. Muhammed'in evliliklerini peş peşe zikrederek, okuyucunun zihninde bir algı oluşmasına zemin hazırlar.

---

<sup>252</sup> Sprenger, s. 196.

<sup>253</sup> Sprenger, s. 196.

Sprenger, takip eden süreci, herhangi bir kaynak göstermese de, teferruatlı bir şekilde anlatır. Buna göre Osman b. Maz'ûn'un karısı Havle bint Hakîm, Hz. Peygamber'e gelerek niçin evlenmediğini sormuştu. Hz. Peygamber'in kimle evleneceğini sormasına binaen Havle'nin, şayet dul isterse Sevde bint Zem'a, bakire isterse Aişe bint Ebî Bekir'i tavsiye etmesi üzerine Hz. Muhammed, ikisiyle de evlenmek istediğini beyan etmişti.<sup>254</sup>

Sprenger, Hz. Muhammed'in Aişe ile evlilik zamanı hakkında herhangi bir tarih tespit etmez. Bununla birlikte, onun Sevde ile evliliğini, Hz. Hatice'nin vefatından iki ay sonraya tarihlendirir.<sup>255</sup> Sprenger, muhtemelen iki evliliğin aynı zamanda yahut söz konusu edilmeyecek kadar yakın tarihte vuku bulduğu düşüncesindedir.

Sprenger, Hz. Aişe'nin altı yaşındayken *nişanlandığını*, bundan üç yıl sonra fiilî evliliğin gerçekleştiğini söyleyerek, evlilik yaşı konusunda, önceki oryantalistlerle benzer rakamları telaffuz etmektedir.<sup>256</sup> Fakat Sprenger'in ifadesinde evliliğin ilk aşamasını, yani evlilik akdini yahut nikâhı, *nişanlanma* şeklinde kavramsallaştırması, Long'un Marracci'den naklettiği rivayette de yer alan bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sprenger'ı önceki oryantalistlerden ayırtıran önemli hususlardan biri, farklı kavramsallaştırmalar sunmasıdır. Altı yaşındaki Aişe ile nişanlandığında Hz. Muhammed'in elli yaşında olmasına vurgu yapan Sprenger, böylece aradaki *yaş farkı* olgusunu gündeme taşımıştır.<sup>257</sup> "O [Hz. Muhammed], Aişe'nin üzerine titredi; aradaki *büyük yaş farkına* karşın, Aişe onun üstünde büyük bir baskı kurdu ve onun [Hz. Muhammed'in] birçok keyfi hükmünün izleri şüphesiz Aişe'yle bağlantılıdır" sözleriyle işaret ettiği üzere Sprenger, aradaki *yaş farkını* tekrar dile getirmektedir.<sup>258</sup> Diğer taraftan, Hz. Muhammed'in Sevde ve Aişe ile aynı zamanlarda evlenmesinden hareketle Prideaux ve Long'un çok-eşlilik konusunda yönelttiği eleştiri, Sprenger tarafından açıkça dile getirilmemektedir. Ancak, Hz. Hatice'nin vefatının Hz. Muhammed üzerinde sebep olduğu zihnî değişikliğin, Hz. Muhammed'i *sahtekârlığa* sevk ettiği iddiasıyla Sprenger, dolaylı bir şekilde Hz. Muhammed'in dinî

---

<sup>254</sup> Sprenger, s. 196.

<sup>255</sup> Sprenger, s. 196.

<sup>256</sup> Sprenger, s. 196-197.

<sup>257</sup> Sprenger, s. 196-197.

<sup>258</sup> Sprenger, s. 197.

motivasyondan ayrıldığı imasında bulunur ve böylece, aynı anda yapılan iki evliliği, Hz. Muhammed'in kişisel arzularına hamleder.

Her ne kadar Aişe ile evlilik ve yaş mevzusunda herhangi bir referans göstermese de, evlilik sürecine dair sunduğu detaylardan hareketle, Sprenger'in erken dönem kaynakları kullandığı anlaşılmaktadır. Sprenger, evlilik sürecine dair anlattığı rivayet içinde hiçbir kaynağa atıfta bulunmaz. Fakat Sprenger'in, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine Havle'nin aracılık ettiğini belirtmesi, onun konu hakkında klasik kaynaklardan istifade ettiğine işaret kabul edilebilir. Bu bağlamda, atıf yapmasa da Sprenger'in, ağırlıklı olarak kullandığı kaynaklar göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair Vâkıdî rivayetini esas almış olduğu kanaatindeyiz. Zira Sprenger'in bahsettiği olay ile İbn Sa'd'daki Vâkıdî rivayetinin uygunluk arz etmesi de bu iddiamızı güçlendirmektedir.<sup>259</sup> Bu kanaate ulaşmamızda Sprenger'in Vâkıdî hakkında ortaya koyduğu görüşlerin önemli etkisi söz konusudur. Zira Sprenger, "Arap peygamberin en iyi biyografisini" Vâkıdî'nin yazdığını ve ancak hiçbir Avrupalı ilim adamı tarafından referansta bulunulmadığını belirtir. Vâkıdî'nin ilminin ve doğruluğunun çağdaşları ve erken dönem müellifler tarafından takdir edildiğini söyleyen Sprenger, çağdaş yazarlar tarafından ona yöneltilen ithamların ise onun güvenilirliğini arttırdığını savunur. Vâkıdî rivayetlerinin kısa ve anlaşılır olduğunu, ravilerinin mutlaka olayın görgü tanığına dayandığını, rivayetlerin farklı versiyonları olsa dahi her birinin isnat zincirinin tam verildiğini ifade eden Sprenger, onun her zaman gerçeği aktardığını ve önyargıdan uzak durduğunu dile getirir.<sup>260</sup> Nitekim Sprenger'in Vâkıdî rivayetini kullanması, onun metodik yaklaşımına uygunluk arz edecektir. Çünkü Sprenger, Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen eserlerin sayıca çok olmasına rağmen, bunların temelde erken dönem kaynaklarına dayandığını belirtir. Bu noktada, Sprenger, "iyi Müslüman tarihçileri takip etmenin ve orijinal rivayetlere referansta bulunmanın gerekliliğini" vurgular.<sup>261</sup>

Sonuç olarak Sprenger, on dokuzuncu yüzyılda Batı'nın Hindistan üzerinden ulaştığı orijinal erken dönem Siyer ve İslam tarihi kaynaklarını kullanan ilk oryantalistlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece o, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği hakkında, sadece rivayetlerde yer alan bilgileri kullanmaktadır. Bir

<sup>259</sup> Karşılaştırma için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 57.

<sup>260</sup> Bkz. Sprenger, s. 71-72.

<sup>261</sup> Sprenger, s. 73.

diğer ifadeyle o, geç dönem tarihçilerinde görülen iklim-fizikî gelişim bağlantısı ve Hz. Muhammed'in Ebû Bekir ile siyasi ittifak amacı taşıması gibi iddiaları dile getirmemektedir. Sprenger'la birlikte Hz. Aişe'nin evlilik yaşına yaklaşımda *yaş farkı* tedavüle sokularak farklı bir kavramsallaşma ortaya çıkmıştır.

### 1.1.5. Muir

Yine on dokuzuncu yüzyılda Hindistan'a gönderilen ve burada erken dönem İslam Tarihi kaynaklarına ulaşan bir başka oryantalist Muir, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği hakkında oldukça detaylı malumat sunmaktadır. Muir'le birlikte, on dokuzuncu yüzyıla kadar oryantalist anlatımlarda *kadın* kabul edilen Aişe, artık *çocuk* olarak nitelenmeye başlamıştır. Öte yandan Sprenger'ın dillendirdiği *yaş farkı* olgusu, Muir tarafından devam ettirilmektedir. Aynı zamanda Muir'in, siyasi ittifak gerekçesini ve *nişanlanma* kavramını sürdürdüğü görülecektir.

Muir'e göre evliliğin gerekçesi, Hz. Muhammed'in yakın arkadaşı Ebû Bekir ile ilişkisini sağlamlaştırmayı amaçlamasıdır. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hz. Hatice'nin vefatından sonra, m. 620 yılının Şubat veya Mart ayında (nübüvvetin onuncu senesi) Sevede ile yapmış olduğu evlilikle hemen hemen aynı zamanlarda ikinci bir evlilik için Aişe ile *nişanlanmıştı*.<sup>262</sup> O dönemde Hz. Peygamber'in elli yaşına ulaşmış olmasına rağmen, Aişe'nin henüz altı veya yedi yaşında olduğu kaydını düşen Muir, aradaki *yaş farkına* vurgu yapmayı ihmal etmez. Ayrıca Muir, Aişe'nin yaşının küçüklüğünden hareketle, onun henüz Hz. Muhammed'in kalbini etkileyebilecek çekiciliğe ulaşmadığını dile getirerek, bu evliliği esasında başka bir sebebe dayandırır: "Yine de çocukta, çekiciliğinden ve erken olgunlaşmasından daha fazlası olmalıdır, zira onunla gerçek evliliği, üç yıldan fazla bir süre olmadan vuku buldu."<sup>263</sup> Muir'in bu ifadesinden, Hz. Muhammed'in Aişe ile evliliğini, Prideaux ve Long'un aksine, şehvi amaçlara dayandırmadığı anlaşılmaktadır. Evliliğin gerçekleştiği vakitte Aişe'nin henüz çocuk yaşta olduğuna vurgu yapan Muir, dolayısıyla Hz. Muhammed için evlilik noktasında bir aciliyet bulunduğunu ima etmektedir. Fakat bu aciliyetin ne olduğu konusunu kapalı bırakmaktadır. Öte yandan Muir, evliliği açıkça, Ebû Bekir

---

<sup>262</sup> Muir, Cilt: 2, s. 208.

<sup>263</sup> Muir, Cilt: 2, s. 208.

ile ittifak kurma şeklinde siyasi bir gerekçeye dayandırmaktadır.<sup>264</sup> Böylece Muir, Prideaux ve Long'un zikrettikleri Ebû Bekir ile ittifak iddiasını tekrar dillendirirken, onların şehvi gerekçesine destek çıkmamaktadır.

Muir, Medine'ye hicret sonrasında gerçekleşen önemli olaylara değindiği bölümde Mescid-i Nebvî'nin inşasına temas ederken, konuyu tekrar Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine getirir. Muir, fiilî evliliğin gerçekleşme zamanını Mescid'in inşa tarihiyle ilişkilendirir. Buna göre Hz. Muhammed, Medine'ye ulaştıktan sonra, Ebû Eyyub el-Ensârî'nin evinde ikamet etmiştir. Bu sırada başlayan ve inşaatı yedi ay süren Mescid-i Nebvî'nin tamamlanmasının ardından Hz. Muhammed, eşi Sevde ile buraya yerleşmiştir. Kısa bir süre sonra da Hz. Muhammed, Aişe ile evlenmiştir.<sup>265</sup> Muir, Hz. Muhammed'in üç yıl *nişanlı* kaldığı Aişe ile evlendiğini Taberî'ye dayandırarak nakleder ve aradan geçen süreye rağmen Aişe'nin ancak on yaşına ulaşmış olabileceğini belirtir.<sup>266</sup>

Aişe'nin nikâh ve evlilik yaşına dair verdiği dipnotta Muir, isimlerini zikretmeksizin, bazı kaynaklarda farklı tarihlendirmelerin yer aldığını ifade eder. Buna göre, Aişe'nin nişanlandığında altı yahut yedi yaşında olduğu ve fiilî evliliğin hicreti müteakip yedi ya da sekizinci ayda gerçekleştiği şeklinde rivayetler bulunmaktadır. Bu duruma işaret ettikten sonra Muir, Aişe'nin evlendiği zaman on yaşından büyük olamayacağını vurgulamakta ve Aişe'ye atfen “erken büyümüş/olgunlaşmış bir gelin (*a precocius bride*)” ifadesini kullanarak, onun çocuk yaşta evlendiğine imada bulunmaktadır.<sup>267</sup> Akabinde Muir, Hz. Muhammed'in Aişe ile gerdeğe, Ebû Bekir'in el-Sunh'taki evinde girdiğini; daha sonra onu diğer eşi Sevde'nin komşu odasına getirdiğini söylemektedir.<sup>268</sup>

Muir'in, evlilik konusunda, henüz on-on bir yaşlarında olan kıza, Hz. Muhammed'in bir müddet bir babanın çocuğuna gösterdiği ihtimamla yaklaşmış olabileceğine dair düşüncesini zikretmek yerinde olacaktır. Çünkü Aişe'nin gerek zihnî gerekse fizikî olarak henüz Hz. Muhammed'in ilgisini çekecek cazibeye

---

<sup>264</sup> Muir, Cilt: 2, s. 208.

<sup>265</sup> Muir, Cilt: 3, s. 22.

<sup>266</sup> Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 22. Muir, Taberî'de geçen rivayet için “Taberî, s. 221” şeklinde referans vermektedir. İlgili rivayet için bkz. Taberî, cilt: III, s. 162, 163. Taberî, ayrıca başka rivayetleri de zikrederken, Aişe'nin nikâhlıldığı vakit yedi yaşında olduğunu nakletmektedir. Bkz. Taberî, Tarih, Cilt: 3, s. 164.

<sup>267</sup> Muir, Cilt: 3, s. 22, dn. 2.

<sup>268</sup> Muir, Cilt: 3, s. 23.

ulaşmadığını savunan Muir, Weil'e atıfla onun, karısı Aişe'nin çocuksu fikirlerine uygun davrandığını, hatta kimi zaman Aişe ile çocukça oyunlar oynadığını dile getirmektedir.<sup>269</sup> Fakat kısa bir süre sonra, işveli ve şen şakrak bir şekilde kurnazlığını gösteren Aişe, Hz. Muhammed'in "kalbini esir etmişti." Öyle ki, Hz. Muhammed'in sonraki evliliklerine rağmen Aişe, diğerlerine karşı "tartışmasız üstünlüğünü ömrünün sonuna kadar sürdürmeyi başarmıştı."<sup>270</sup> Bu sözleriyle Muir, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed nezdindeki yerine işaret eder.

Muir'in, gerek Hz. Muhammed'in Aişe ile evliliği gerekse Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hakkında kullandığı kaynaklara baktığımızda sadece Taberî'yi ismen andığını görmektediriz. Bunun yanında, bir dipnotta verdiği tartışmada Muir, Hz. Aişe'nin evlilik yaşının kimilerine göre altı, kimilerine göre ise yedi kabul edildiğini dillendirmektedir de, bu isimleri açıkça zikretmemektedir. Yine de anlaşılmaktadır ki, Muir Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili erken dönem kaynaklarda yer alan rivayetleri görmüştür.<sup>271</sup> Fakat ilgili rivayetlere dair Muir'in sened ve/veya metin yönünden herhangi bir değerlendirmesi olmadığı gibi, evlilik yaşı hakkında sosyal, kültürel yahut coğrafi açıdan bir yaklaşımı da söz konusu değildir.

Sonuç olarak Muir ile birlikte, Hz. Aişe artık bir *çocuk* kabul edilmeye başlamıştır. Prideaux ve Long'da görülen coğrafi şartların kadınların fizikî gelişimine etkisi tezi, Sprenger'da olduğu gibi Muir tarafından da dile getirilmez. Nitekim Muir, her ne kadar rivayetlere işaret etmese de, Hz. Aişe'nin gerek mental gerekse fizikî açıdan Hz. Muhammed'in ilgisini çekebilecek bir olgunluğa ulaşmadığını belirtir. Ayrıca Muir, evliliğin gerekçesini Hz. Muhammed'in Ebû Bekir ile ilişkilerini güçlendirmek şeklinde izah ederken, şehvi amaçlara değinmez. Genel olarak bakıldığında konuyla ilgili Muir'in aktardığı bilgilerin erken dönem kaynaklarla uyumlu olduğu görülür. Fakat sadece Aişe'nin evlilik yaşının altı veya yedi olduğu

<sup>269</sup> Gustav Weil, **Mohammed der prophet: sein Leben und seine Lehre**, J.B. Metzler, Stuttgart, 1843, s. 88'den naklen, Muir, Cilt: 3, s. 23.

<sup>270</sup> Muir, Cilt: 3, s. 23.

<sup>271</sup> Bizim burada kastımız, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı özelinde Muir'in Taberî haricinde herhangi bir kaynağı referans göstermemesidir. İfade etmek isteriz ki, Muir'in çalışmasının geneli göz önünde bulundurulduğunda, erken dönem kaynakları kullandığı açıkça görülmektedir. Nitekim eserin ilk cildindeki *Giriş* mahiyetindeki bölümde, İslami kaynaklara dair değerlendirmelerde bulunan Muir, İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd (Kâtibü'l-Vâkıdî) ve Taberî'ye ait siyer, meğazi ve tarih eserlerinden yararlandığını açıkça belirtmektedir. Muir'in erken dönem kaynaklara dair değerlendirmeleri için bkz. Muir, Cilt: 1, ss. lxxxix-cv. Ayrıca Muir'in Siyer kaynaklarına dair görüşleri hakkında değerlendirme için bkz. Belkıs Özsoy Demiray, "İngiliz Müsteşrik William Muir'in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı", **İSTEM**, Yıl: 15, Sayı: 30, 2017, ss. 393-412.

noktasında farklılıklar bulunduğunu zikretmekle yetinen Muir, diğer rivayetler hakkında bir değerlendirmede bulunmaz.

### 1.1.6. Margoliouth

Yirminci yüzyılın başlarına gelindiğinde, İngiliz oryantalist Margoliouth, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine dair yeni bir kavramsallaştırma sunar: *uygunsuz birliktelik (ill-assorted union)*. Bir bakıma Sprenger ve Muir'in yaklaşımlarını mezceden Margoliouth, bu bağlamda hem Hz. Aişe'nin henüz *çocuk* olduğuna hem de onun Hz. Muhammed ile arasındaki *yaş farkına* vurgu yapar. Evliliğin gerekçesi konusunda siyasi ittifak iddiasının yanında, Margoliouth, yeni bir iddiayı da gündeme taşır. Margoliouth, evliliğin aceleye getirildiğini savunurken, bunu ekonomik saiklerle izah eder. Öte yandan, *nişanlanma* kavramı, Margoliouth tarafından da sürdürülür.

Margoliouth, Hz. Muhammed ile *çocuk* Aişe'nin evliliğine yönelik önceki oryantalistlere nazaran daha kapsamlı eleştiriler dile getirmektedir. Hz. Hatice'nin vefatı sebebiyle Hz. Muhammed'in büyük üzüntü yaşadığını ifade eden Margoliouth, Hz. Muhammed'in bunu telafi etmek için yaklaşık bir ay içinde Sevde bint Zem'a ile evlendiğini söyler. Bu evliliğin üzerinden çok vakit geçmeden ise Hz. Muhammed, Ebû Bekir'in henüz reşit olmayan kızı Aişe'yi kendisine *nişanlamıştır*.<sup>272</sup> Her ne kadar Margoliouth, bu iki evlilik için doğrudan bir tarih vermese de, nübüvvetin onuncu senesinde Hz. Muhammed'in önemli olaylarla yüzleştiğini belirtir ve bunlar arasında Hz. Hatice'nin vefatını zikreder. Dolayısıyla Margoliouth'un, bu iki evliliği nübüvvetin onuncu yılına tarihlendirdiği anlaşılmaktadır.<sup>273</sup>

Muir'de gördüğümüz *çocuk* nitelemesini, Margoliouth da sürdürür. Margoliouth, *el-Mihlât* adlı esere dayandırarak bir olaydan söz eder.<sup>274</sup> Buna göre o vakit “yedi yaşında bir çocuk” olan Aişe, babası tarafından hurma sepetiyle Hz. Muhammed'e gönderilmiştir. Margoliouth, hurma sepetiyle gelen Aişe'ye karşı Hz. Muhammed'in davranışının, Aişe'de korku ve tiksinti uyandırdığını söyler.<sup>275</sup> Margoliouth, olayın tamamını anlatmadığı gibi, Hz. Muhammed'in korku ve tiksintiye

<sup>272</sup> Margoliouth, s. 176.

<sup>273</sup> Bkz. Margoliouth, s. 175.

<sup>274</sup> Bkz. Margoliouth, s. 176. Margoliouth'un *el-Mihlât* (s. 156) şeklinde atıfta bulunduğu eser hakkında tartışma, aşağıda Margoliouth'un kaynaklarıyla ilgili bölümde verilecektir.

<sup>275</sup> Margoliouth, s. 176.



sebebiyet veren davranışının ne olduğuna dair herhangi bir bilgiye de yer vermez. Ancak Margoliouth'a göre, "Mut'im'in oğlu" (Cübeyr) ile nişanlı olan kızı Aişe'yi hurma sepetiyle Hz. Muhammed'e gönderen Ebû Bekir'in bu tavrı, Hz. Muhammed'i böyle davranma konusunda cesaretlendirmiştir.<sup>276</sup>

Evliliğin gerekçesi konusunda Margoliouth, geleneksel oryantalist söylem haline gelen *siyasi ittifak* fikrini sürdürmekle birlikte, Hz. Muhammed'in mali sıkıntısını dile getirerek ikinci bir gerekçe iddiasında bulunmaktadır. Hz. Hatice'nin vefatı sonrası Hz. Muhammed'in Sevde ve Aişe ile yaptığı evlilikleri konu ettiği bölümde Margoliouth, evliliklerin genel karakteristiğini Hz. Muhammed'in siyasi emelleriyle izah eder. Margoliouth'a göre Hz. Muhammed evlilik yoluyla müminlerin önde gelenlerini kendisine sıkı sıkıya bağlı hale getirmiştir. Zira bu siyasi güdü bir taraftan, Müslümanların önde gelenlerinden "Ebû Bekir ve Ömer'in kızları ile evlenmesinde onun amacıydı," diğer taraftan ise muhaliflerinin yahut mağlup ettiği düşmanlarının kızlarıyla evlenmesi şeklinde kendini göstermekteydi.<sup>277</sup> Bu çerçevede Margoliouth, Hz. Muhammed'in evliliklerindeki motivasyon konusunda, şehvi arzu iddiasını savunan oryantalistleri eleştirir. Hatice'nin vefatı sonrası Hz. Muhammed'in yaptığı evliliklerin "birçok Avrupalı yazar" tarafından, Hz. Muhammed'in arzularıyla açıklandığını belirten Margoliouth, bu fikre karşı çıkararak evliliklerin siyasi mahiyetine vurgu yapar.<sup>278</sup>

Bu ifadeleriyle Hz. Muhammed'in evliliklerini güçlü bir şekilde siyasi ittifak perspektifinden değerlendiren Margoliouth, Hz. Muhammed ve Aişe arasında gerçekleşen evliliğe dair farklı iddia dile getirmektedir. Margoliouth, hicreti takip eden dönemde Hz. Muhammed'in yaşadığı ekonomik sıkıntılarla ilişkilendirdiği ikinci bir gerekçe sunmaktadır. Esasında bu gerekçe, evliliğin asıl amacını ortaya koymaktan ziyade, Hz. Muhammed'in henüz dokuz yaşındaki *çocuk* Aişe ile niçin evlendiğini izah eden bir ifade olarak okunmalıdır.

---

<sup>276</sup> Margoliouth, Mut'im'in bir Müslümanla akrabalık kurmaya hevesli olmadığını belirtirken, bu nişanın bozulduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Mut'im'i "Hz. Muhammed'in hamisi" şeklinde niteleyen Margoliouth, böylece Taif dönüşünde Hz. Muhammed'i himayesi altına almasını ve böylece onun Mekke'ye girmesine imkân sağlamasını kastetmektedir. Bu ifadeye göre Margoliouth, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğinin, Tarif yolculuğu sonrasında vuku bulduğunu düşüncesindedir. Bkz. Margoliouth, s. 176.

<sup>277</sup> Margoliouth, s. 176-177.

<sup>278</sup> Margoliouth, s. 176.

Margoliouth, hicretin yedinci ayında vuku bulan evliliğin aceleyle getirildiğini söyler ve bunu Hz. Muhammed'in çektiği geçim sıkıntısına bağlar. Zira Margoliouth, Medine'ye hicretten birkaç ay sonra Hz. Muhammed'in günlük iâşesi için dahi elinde neredeyse hiçbir şey kalmadığını savunur. Aynı şekilde Mescid haricinde kalacak yerleri olmayan Muhacirler de giyecek ve yiyecek sıkıntısı çekmekteydiler. Yaşanılan zorluğun Hz. Muhammed'i nasıl bir cimriliğe zorladığını göstermek adına Margoliouth, onun Aîşe ile evlendiğinde düğün ziyafeti dahi vermemesini delil olarak öne sürer.<sup>279</sup> Dolayısıyla Margoliouth, Hz. Muhammed'in henüz dokuz yaşındaki Aîşe ile evlenmesine sebep olacak kadar acil paraya ihtiyaç duyduğu iddiasındadır. Nitekim, Hz. Muhammed'in Aîşe için ödemesi gereken mehri, Ebû Bekir'in karşıladığını ve böylece evliliğin olması gereken tarihten daha erken bir vakitte gerçekleştiğini Margoliouth, şu ifadelerle dile getirmektedir: "... muhtemelen bu *uygunsuz birliktelik* (çünkü *elli üç yaşındaki bir adam* ile salıncağından ve oyuncaklarından koparılmış *dokuz yaşındaki bir çocuğun* evliliğini böyle tanımlamamız gerekir), biraz sıcak para elde etme arzusuyla aceleyle getirilmişti."<sup>280</sup> Margoliouth'un bu iddiası, belki de Muir'in açıkça ifade etmediği, ancak Hz. Muhammed'in, henüz *çocuk* yaştaki Aîşe ile evlenmesinde farklı bir sebebin bulunduğu ihtimalini dillendirdiği iddiasının açığa çıkmış hali olmalıdır.<sup>281</sup>

Margoliouth'un Hz. Muhammed ile Hz. Aîşe arasında gerçekleşen evliliğe dair tarihlendirme, gerekçe ve yaş konularını ele alırken, sadece bir kaynağa referansta bulunduğu görülmektedir. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere Margoliouth, yedi yaşındaki Aîşe'nin, babası tarafından bir hurma sepetiyle Hz. Muhammed'e gönderildiğini ve burada Hz. Muhammed'in yaptığı bir eylemin Hz. Aîşe'de korku ve tiksintiye sebep olduğunu söyler. Başka hiçbir detaya yer vermediği bu olay için Margoliouth, *el-Mihlât* adında bir eseri kaynak gösterir.<sup>282</sup> Fakat Margoliouth, ne eserin künyesine ne de müellifine dair herhangi bir bilgi sunar.

Kaynakları itibariyle baktığımızda, Margoliouth'un *el-Mihlât* olarak zikrettiği eserin, Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 1031/1622)

---

<sup>279</sup> Margoliouth, s. 234.

<sup>280</sup> Margoliouth, evliliği "ill-assorted union" şeklinde tanımlar. Alıntındaki parantez Margoliouth'a, vurgular ise bize aittir. Bkz. Margoliouth, s. 234-235.

<sup>281</sup> Bkz. Muir, Cilt: 2, s. 208.

<sup>282</sup> Bkz. Margoliouth, s. 176.

tarafından kaleme alındığını tespit etmiş bulunmaktayız.<sup>283</sup> Şeyh Bahâî mahlasıyla meşhur Bahâüddîn el-Âmilî, aslen Arap olup Lübnan'da doğmuş ve henüz çocuk iken ailesiyle Şah Tahmasp (1524-1576) döneminde Safevi İran'ına taşınmıştır.<sup>284</sup> On İki İmam Şia'sının önde gelen âlimlerinden kabul edilen Şeyh Bahâî, İslam hukuku, fıkıh, hadis ve tefsir gibi dinî ilimlerin yanında, matematik, astronomi, edebiyat ve şiir alanlarında yetkin bir isim olarak kabul edilmektedir.<sup>285</sup> Babası Hüseyin b. Abdissamed, Şah Tahmasp'ın hâkimiyeti zamanında Herat'ta şeyhülislamlık vazifesinde bulunmuş bir isimdir.<sup>286</sup> Kendisi de I. Şah Abbas (1587-1629) döneminde Isfahan'a şeyhülislam olarak tayin edilmiş ve böylece Safevi sarayına dâhil olmuştur.<sup>287</sup> Siyasi olaylara karıştığı yönündeki şüpheler üzerine, hac bahanesiyle saraydan ayrılan Şeyh Bahâî, 1583-1585 yılları arasında Osmanlı şehirlerinin de yer aldığı bölgelerde bir Sufî derviş kılığında seyahat etmiştir.<sup>288</sup>

Safevi İran'ında yürüttüğü dinî pozisyonların yanında Şeyh Bahâî, günümüz Batı dünyasında daha ziyade özellikle matematik ve astronomi gibi aklî ilimlerdeki çalışmalarıyla tanınmaktadır.<sup>289</sup> Hadis, Tefsir, Fıkıh alanlarında kayda değer onlarca dinî nitelikte eser kaleme alan Şeyh Bahâî, ayrıca edip kimliğiyle de karşımıza

<sup>283</sup> Bkz. Bahâüddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 1031/1622), **el-Mihlât**, nşr. Muhammed Abdülkerim Nimerî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

<sup>284</sup> Ömer Okumuş, "Âmilî, Bahaeddin", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 3, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, s. 63; Rula Abisaab, "Bahâ' al-Dîn al-Âmilî", **Christian-Muslim Relations, Volume 10. Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)**, (Ed. David Thomas ve John Cheswort), Brill, Leiden&Boston, 2017, (Âmilî), s. 507. Ayrıca, el-Âmilî'nin kısa bir biyografisi için bkz. Abdullah Aslan, **Bahauddin el-Âmilî ve el-Mihlât Kitabı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

<sup>285</sup> Abisaab, Âmilî, s. 507.

<sup>286</sup> Abisaab, Âmilî, s. 507.

<sup>287</sup> Abisaab, Âmilî, s. 507-508.

<sup>288</sup> Okumuş, s. 63; Abisaab, Âmilî, s. 508; Abisaab, *Converting Persia*, s. 59-60. Ayrıca Şeyh Bahâî'nin bu seyahatlerinde Şii kimliğini gizlemek için Sünni gibi davrandığı ve böylece onun takiyye yaptığı iddiasında bulunan Stewart'ın ilgili çalışması için bkz. Devin J. Stewart, "Taqiyyah as performance: The travels of Bahâ' al-Dîn al-Âmilî in the Ottoman Empire 991-93/1583-85", **Princeton Papers in Near Eastern Studies**, Sayı: 4, 1996, ss. 1-70. Ayrıca, Şeyh Bahâî'nin saray entrikalarına müdahil olması hakkında bkz. Devin J. Stewart, "The Lost Biography of Baha' al-Din al-Amili and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid Historiography", **Iranian Studies**, Cilt: 31, Sayı: 2, Bahar 1998, ss. 177-205.

<sup>289</sup> Örneğin Şeyh Bahâî'nin Matematik alanındaki *Hulâsatü'l-Hisâb*'ı, XIX. yüzyılda neredeyse bütün İslam dünyasında temel ders kitabı niteliği kazanmış; ayrıca 1843 yılında Almancaya, 1854'te ise Fransızcaya çevrilmiştir. Bununla birlikte astronomiye dair on yedi risalesi bulunan Şeyh Bahâî, Merkür ve Ay'la ilgili meselelerin yanında Dünya'nın dönüşü gibi konulardaki iddialarıyla adından söz ettirmiştir. Bkz. Behnaz Hashemipour, "Âmilî: Bahâ' al-Dîn Muhammad ibn Husayn al-Âmilî", **The Biographical Encyclopedia of Astronomers**, (Ed. Thomas Hockey ve diğerleri), Springer, USA, 2007, ss. 42-43.

çıkılmaktadır.<sup>290</sup> Bunlar arasında ise kuşkusuz en meşhuru, şiir ve güzel sözlerden oluşan erbain tarzındaki *Keşkül* adlı çalışmasıdır.<sup>291</sup> Bahâî'nin bu çalışması, konumuz itibariyle asıl odağımız olan *el-Mihlât* adlı eserin bir bakıma tamamlayıcısı mahiyetindedir.<sup>292</sup>

Şeyh Bahâî'nin gençlik yıllarında kaleme aldığı *el-Mihlât*, tefsir, hadis, Arap dili ve belagati, tasavvuf, felsefe ve ahlâka dair konuları muhtevi olup, içerisinde nükte, fıkra, kıssa, hikâye, şiir, vecize, atasözleri ile Hz. Ali, Yunan filozofları, hükümdarlar ve bazı meşhur şahsiyetlere ait hikmetli sözler barındırmaktadır. Bu yönüyle Şeyh Bahâî'nin *el-Mihlât*'ı, “güzel söz, şiir, nükte, fıkra ve hikâyelerin toplandığı antolojik bir eser” olarak değerlendirilebilir.<sup>293</sup> Ayrıca eserde, sık sık ayet ve hadislerle atıflar yer almaktadır.<sup>294</sup>

Eserin mahiyeti böylece ortaya konulduktan sonra, Margoliouth'un Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair *el-Mihlât*'a referansla bahsettiği olaya tekrar değinebiliriz. Hatırlanacağı üzere Margoliouth, olayın tamamını vermeksizin, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe'de korku ve tikslenme uyandıracak bir eylemde bulunduğunu söylemekteydi. *el-Mihlât*'taki anlatıma göre Hz. Muhammed'e, Cebrail tarafından Aişe'nin sureti gösterildi ve onun ileride eşi olacağını haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Ebû Bekir'den henüz yedi yaşındaki Aişe'yi istedi, ancak Ebû Bekir kızını vermekte tereddüt etti. Hz. Peygamber, Cebrail'in kendisine geldiğini ve Allah'ın muradıyla Aişe ile evlendirildiğini söyleyince Ebû Bekir'in tereddüdü son buldu. Bunun üzerine kızı Aişe'yi, bir hurma tabağıyla Hz. Peygamber'e yolladı. Hz. Peygamber, babası tarafından gönderilen Aişe'nin elbisesini çıkarmaya yeltendi. Bu duruma şaşırان Aişe, korkarak ondan uzaklaştı ve onu sadakatsiz olmakla suçladı.<sup>295</sup> Anlatımın devamında, Hz. Aişe babasına giderek başından geçenleri anlatır. Ebû Bekir ise onu dinledikten sonra Aişe'ye, Hz. Muhammed ile nikâhlarının ilah katında kıyıldığını ve hâlihazırda karı-koca olduklarını söyler.<sup>296</sup> Margoliouth'un Aişe'de korku ve tikslenme uyandırdığını söylediği Hz. Muhammed'in davranışı, yukarıda

<sup>290</sup> Dinî saha verdiği eserlerin listesi için bkz. Aslan, ss. 22-29.

<sup>291</sup> Hüseyin Elmalı, “el-Keşkül”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 25, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s. 324.

<sup>292</sup> Okumuş, s. 64; Aslan, s. 27-28; Elmalı, s. 324.

<sup>293</sup> Aslan, s. 41.

<sup>294</sup> Çeşitli konularda ilgili ayet ve hadislerle yapılan örnekler için bkz. Aslan, ss. 42-45.

<sup>295</sup> Bkz. el-Âmilî, s. 308-309.

<sup>296</sup> Bkz. el-Âmilî, s. 309.

aktardığımız olaydır. Edebi bir tür olarak kaleme alınan *el-Mihlât*'taki hadiseyi, Margoliouth, tamamını vermeksizin, sahih bir tarihî bilgi gibi sunmaktadır.

Margoliouth'un değindiği hadisenin, yukarıda gösterdiğimiz Long'un Marracci üzerinden referans verdiği olayla benzerliği dikkat çekicidir.<sup>297</sup> Marracci, Safaefi âlimlerinden XV. yüzyılda yaşamış Ebû Nasr Muhammed el-Hemedânî'yi (ö. 1493) referans göstermekteydi. Margoliouth ise XVI-XVII. yüzyıllarda yaşamış yine bir başka Safevi âlimlerinden Şeyh Bahâî'ye (ö. 1622) dayandırarak aynı olaya işaret etmektedir. Gerek Ebû Nasr Muhammed'in *Seb 'iyyat*'ında gerekse Şeyh Bahâî'nin *el-Mihlât*'ında anlatılan bu olayın herhangi bir isnadı yahut kaynağı bulunmamaktadır. Her iki eserin mahiyeti itibariyle ilmî bir iddiası olmadığı gibi, Siyer yahut İslam tarihini konu edinme gibi gayeleri de yoktur. Hatta bizzat Şeyh Bahâî'nin tanımıyla *el-Mihlât*, “yalnızlığında dostun, hüznü olduğu zaman hoş vakit geçirtecek, her an yanı başında olan, halvet anında arkadaşın, seferde can dostun, neşelendiren, eğlendiren bir dost, yol gösteren ve mütevazı bir öğretmendir.”<sup>298</sup> Öte yandan iki müellifin dinî geleneklerine dikkat çekmek gerekir. Zira tıpkı *Seb 'iyyat*'ın müellifi Ebû Nasr Muhammed gibi, Şeyh Bahâî'nin de Şii tandanslı olduğuna dair güçlü izler bulunmaktadır.<sup>299</sup> Bu yönüyle, mevzu Hz. Aişe olunca, mezkûr teliflere, dinî-siyasi kritiklerle yaklaşılması elzemdir.

Özetle, Margoliouth'un Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusundaki yaklaşımı, önceki söylemlerin devamı niteliği taşımaktadır. Dahası Margoliouth, Sprenger'da gördüğümüz *yaş farkına* yönelik vurguyla Muir'in “*a precocius bride!*” tabirindeki Aişe'nin *çocuk* olduğuna yönelik vurgusunu terkip ederek sunmaktadır. Bunu ise dokuz yaşındaki bir *çocuk* ile elli üç yaşındaki bir adamın *uygunsuz birlikteliği* şeklinde niteleyerek yeni bir yaklaşımı gündeme getirmektedir. Bu yaklaşımın temelinde ise, Hz. Muhammed'in ekonomik sıkıntı çektiği bir dönemde, Hz. Aişe ile beklenenden erken bir zamanda evlendiği düşüncesi yatmaktadır. Fakat serdettiği düşüncelerine rağmen Margoliouth, Hz. Muhammed'in genelde bütün evliliklerini, özelde ise henüz *çocuk* yaştaki Hz. Aişe ile evliliğini siyasi saiklerle

<sup>297</sup> Karşılaştırma için bkz. el-Hemedânî, vrk. 82-83.

<sup>298</sup> Âmilî, *el-Keşkül*, thk. et-Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Dâru İhyâi'l Kûtûbi'l Arabiyye, t.y., s. 2'den naklen, Aslan, s. 39.

<sup>299</sup> Abisaab, Âmilî, s. 507.

temellendirmektedir. Böylece Hz. Muhammed'in evliliklerinde cinsel arzuyu öne süren oryantalistlerden farklı düşünmektedir.

Kaynakları bakımından Margoliouth'un konuyu ele alışı kritik ettiğimizde, onun sadece Şeyh Bahâî'nin (ö 1622) *el-Mihlât*'ına atıf yaptığını görmekteyiz. Edebî kaygılarla kaleme alınan bu esere yönelik Margoliouth'un herhangi bir eleştirisi yer almamaktadır. Margoliouth'un sadece referans vererek geçiştirdiği Aişe'nin hurma sepetiyle Hz. Muhammed'e gelmesi olayı, tarihî bir bilgi değeri taşımadığı gibi, olayın gerçekliği ve sıhhati de sorguya muhtaçtır. Zira bu olayı aktaran müellifin dinî kimliğinden hareketle ve aynı zamanda Hz. Aişe'yi konu edinmesi bakımından, dinî ve siyasi saikler göz önünde bulundurularak olayın kritik edilmesi elzemdir. Ne var ki Margoliouth'un ne edebî kaygılarla kaleme alınan esere ve müellifine ne de işaret ettiği olaya dair herhangi bir eleştirisi söz konusudur. Aksine, rivayetin tamamını almak yerine bir kısmını sunan Margoliouth'un bu tavrı, Hz. Muhammed'in gayr-i ahlaki bir yola başvurduğu yönünde bir algılaya yol açmaktadır.

#### 1.1.7. Watt

Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan sonra oryantalist söylemin *İslam'da kadın* konusunda belirginleşmeye başlayan eleştirel yaklaşımına rağmen Watt, yirminci yüzyılın bir temsilcisi olarak istisna kabul edilebilir. Zira Watt, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile evliliği konusuna iki ayrı bölümde temas etmekle beraber, Aişe'nin evlilik yaşı hususunda hiçbir tartışmaya girmemektedir. Bunun yanı sıra Watt, Hz. Aişe'yi *çocuk* olarak nitelerken, evliliğin gerekçesini *siyasi* saiklerle izah etmektedir.

Watt, ilk olarak Hz. Peygamber'in çocuklara gösterdiği şefkat ve ilgiden bahsettiği bölümde, Aişe ile evliliğine değinir. Burada Watt, Hz. Aişe'nin henüz oyuncaklarla oynamaya devam eden bir *çocuk* olduğunu söylemektedir.<sup>300</sup> Akabinde, Hz. Muhammed'in evliliklerini bahis ettiği bir ek bölümde Watt, fiilî evliliğin gerçekleştiği eşlerinin listesini vermekte ve burada İbn Sa'd, Taberî ve Caetani'ye atıfla şu bilgiyi not etmektedir: "Aişe bint Ebî Bekr (Kureyş—Teym), 9 yaşındayken

---

<sup>300</sup> Watt, Medina, s. 323.

h. 1 / m. 623 yılında evlendi; Muhammed'in evlendiği tek bakireydi.”<sup>301</sup> Görüldüğü gibi Watt, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı üzerinden Hz. Peygamber'e eleştiri getirmediği gibi, onun yaşını da tartışmamaktadır. Dolayısıyla Watt'ın, genel anlamda Hz. Muhammed'in evliliklerini siyasi amaçlı kabul ettiği görüşünü de göz önünde bulundurarak, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına bir itirazı olmadığı düşünülebilir. Kanaatimizce o, bu durumu hem yedinci yüzyıl Arap toplumunun örf ve adetlerine aykırı kabul etmemekte, hem de bazı oryantalistlerin iddia ettiğinin aksine, elli yaşını aşkın bir adamın küçük yaşta bir kızla şehvi amaçla yaptığı bir evlilik olarak değerlendirmemektedir.<sup>302</sup>

Watt, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusu üzerinde derinlemesine durmasa da erken dönem kaynaklarını kullandığı aşikârdır. Zira o, Hz. Aişe'nin salıncakta oynadığı detayını vermesinin yanında, Hz. Aişe'nin yaşına dair doğrudan İbn Sa'd ve Taberî'ye referansta bulunmaktadır. Watt'ın konu hakkında tartışmaya girmemesi, onun Siyer temel kaynaklarına yaklaşımıyla izah edilebilir. İbn Hişâm, Taberî, Vâkıdî ve İbn Sa'd'ın eserlerini ana kaynaklar arasında zikreden Watt, erken dönem tarihçilerinin dinî yahut siyasi eğilimleri olabileceği gerçeğini de göz önünde bulundurmaktadır. Watt'a göre, bunun farkında olan çağdaş araştırmacılar, metinlere ister istemez tarihçinin yorumunun karıştığını anlayacak ve tarafsız bilgiyi elde etme imkânına sahip olacaklardır.<sup>303</sup> Bu bağlamda, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı, Watt'ın zikrettiği kaynaklar çerçevesinde, farklılık arz etmemektedir. Bunun sonucu olarak da Watt, durumu tarihî bir veri olarak değerlendirmektedir.

#### 1.1.8. Rodinson

Yirminci yüzyılın ikinci yarısının bir diğer temsilcisi Fransız oryantalist Rodinson ile birlikte, Muir'den itibaren *çocuk Aişe* şeklinde süregelen niteleme, yerini

<sup>301</sup> Watt, Medina, s. 396. Watt'ın bu konudaki “İbn Sa'd, VIII, 39-56,” şeklindeki rivayeti için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, ss. 57-79. “Taberî, I, 1769 vd.,” olarak verilen ilgili rivayet için bkz. Taberî, Tarih, Cilt: 3, s. 164 vd.

<sup>302</sup> Erşahin'e göre Watt, Hz. Muhammed'in evliliklerinin gerekçesini *sosyal amaçlar* ile izah etmektedir. Bkz. Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 109-110.

<sup>303</sup> Watt, Mecca, s. xiii.

*küçük kız Aişe'ye* bırakmıştır. Evliliğin gerekçesi konusunda Rodinson'un, *siyasi ittifak* fikrini kabul ettiği görülmektedir.

Rodinson, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğinde, ilkin evliliğin gerekçesine temas eder. Hz. Muhammed'in Sevede bint Zem'a ile evlenmesinden kısa bir süre sonra gerçekleşen Aişe evliliğinin gerekçesini Rodinson, neredeyse tüm oryantalistler gibi, *ittifak* bağlamında değerlendirir. Fakat Rodinson, *siyasi ittifak* konusunda, diğer oryantalistlerden farklı bir yaklaşımla kaşımıza çıkar. Rodinson'a göre, ilişkilerini ve bağlarını güçlendirmek arzusunda olan ve bu sebeple evliliğin gerçekleşmesini isteyen Hz. Muhammed değil, bizzat Ebû Bekir'dir.<sup>304</sup> Ebû Bekir, bu gayeyle, herkesçe kabul edildiği üzere, henüz altı yaşındaki kızı Aişe'yi Hz. Muhammed'e *nişanlamıştır*.<sup>305</sup> Bunun Araplar nezdinde dahi çok erken bir yaş olarak kabul edildiğini belirten Rodinson, diğer taraftan Hz. Muhammed'in Aişe'yi daha önce iki kere gördüğünü ve onun çok güzel bir *küçük kız* olduğunu ilave eder.<sup>306</sup> Rodinson, bu ifadesiyle adeta Hz. Muhammed'in bu evliliğe razı olduğunu göstermek istemektedir. Bir diğer ifadeyle Hz. Muhammed, Aişe'nin altı yaşında olduğunu bildiği halde, ona –tabiri caizse- alıcı gözüyle bakmış ve beğenmiştir. Rodinson, Aişe'nin küçük yaşına rağmen gerçekleşen birlikteliğin, “o günlerde hiçbir şekilde olağan dışı görülmediğini” belirterek, bunu toplumsal ve tarihsel düzlemde değerlendirmektedir.<sup>307</sup>

Hz. Muhammed'in Aişe'yi iki kere gördüğünü söyleyen Rodinson'un bu ifadeyle kastının ne olduğu açık değildir. Fakat Siyer kaynaklarında yer alan Hz. Muhammed'in, Hz. Ebû Bekir'in evine sık sık uğradığı bilgisi çerçevesinde, Rodinson'un “iki kere gördüğü” ifadesi, anlamsız kalmaktadır. Dolayısıyla bunu, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed'e rüyasında gösterilmesi rivayetiyle ilişkili değerlendirmek daha uygun olacaktır. Rivayete göre Hz. Muhammed, Aişe'ye şöyle demiştir: “Seni iki kez rüyamda gördüm. Bir adam seni ipek bir kumaşa sarıp gizlenmiş halde getirerek, ‘Bu senin eşindir,’ dedi. Ben de kumaşı açınca o kimsenin sen olduğunu gördüm. Sonra ‘Şayet bu Allah katından ise kabul ettim,’ dedim.”<sup>308</sup>

---

<sup>304</sup> Rodinson, s. 134.

<sup>305</sup> Rodinson, s. 134.

<sup>306</sup> Vurgular bize aittir. Rodinson, s. 134-135.

<sup>307</sup> Rodinson, s. 135.

<sup>308</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 64.



Evlilik zamanı hakkında Rodinson, Mescid-i Nebevî'nin inşasını esas almakta fakat kesin bir tarih dile getirmemektedir. Buna göre, Hz. Muhammed'in hicretinden sonra hem şahsi hem de özel işleri için kullanmak üzere Mescid'in yapımına başlanmıştı. Mescidin yapımının devam ettiği sırada, Rodinson'un ifadesiyle, Hz. Muhammed *küçük kız Aişe* ile evlendiği için, Sevde'nin odasının yanına bir oda daha ilave edilmişti.<sup>309</sup>

Rodinson, evlilik öncesi süreç hakkında, Hz. Muhammed ve Ebû Bekir'in hicret etmesine rağmen ailelerinin bir müddet daha Mekke'de kaldığını anlatır. Hicretten birkaç ay sonra, Hz. Muhammed'in iki azatlısı ile Ebû Bekir'in oğlu Abdullah Mekke'ye gitmiş, aralarında Aişe'nin de bulunduğu ailelerini Mekkelilerin muhalefetiyle karşılaşmadan, Medine'ye getirmişlerdi.<sup>310</sup> Hz. Muhammed'in Aişe ile evliliğinin bu olayın ardından gerçekleştiğini söyleyen Rodinson, düğünle ilgili Aişe'nin kendi ağzından şu rivayeti, kaynak vermeksizin nakleder:

*Resûlullah, benimle altı yaşımdayken evlendi ve düğün dokuz yaşımdayken gerçekleşti. Biz Medine'ye ulaştık ve sonrasında ateşlendim ve bu bir ay boyunca sürdü. Sonra, hastalığım yüzünden dökülen saçlarım, daha gür olarak tekrar çıkmaya başlamıştı.<sup>311</sup> Ben arkadaşlarımla salıncakta oynarken, Ümmü Rûmân [annesini] gelip beni buldu. Beni çağırdı ve benden ne istediğini bilmeden onunla gittim. Elimden tuttu ve beni eşikte durdurdu. Ben, nefesim kesilene kadar "Of! Of!" diye bağırdım. Beni, içeride Medineli kadınların olduğu bir eve soktu. Kadınlar bana "Mutluluklar ve hayırlı olsun! Bahtın güzel olsun" diyorlardı. Annem beni onlara emanet etti ve onlar saçlarımı yıkayıp beni güzelleştirdiler. Korkmamıştım, ta ki, sabah Resûlullah'ın gelip, beni ona teslim etmelerine dek.<sup>312</sup>*

Ayrıca Rodinson, düğün merasiminin mümkün olduğunca sade tutulduğunu, *küçük kızın* yanında oyuncaklarını getirmesine izin verildiğini, hatta Hz. Peygamber'in zaman zaman onunla oyunlar oynadığını ifade etmektedir.<sup>313</sup>

Rodinson'un Hz. Muhammed ile Hz. Aişe evliliğine ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair anlatımında, hiçbir kaynağa atıf yapmadığı görülmektedir. Rodinson'un bizzat Hz. Aişe'ye dayandırmasına rağmen referans göstermeksizin verdiği rivayet,

<sup>309</sup> Rodinson, s. 150.

<sup>310</sup> Rodinson, bu grubun içinde, Hz. Peygamber'in eşi Sevde ile kızlarının da bulunduğunu söylemektedir. Bkz. Rodinson, s. 150-151.

<sup>311</sup> Rodinson, Hz. Aişe'nin saçlarının tekrar çıkmasıyla ilgili kullanılan eski tabirin, aynı zamanda "ince kaldı" anlamına gelebileceğini söylemektedir. Bkz. Rodinson, s. 151. Anlaşıldığı kadarıyla Rodinson, rivayetin orijinalinde geçen "فوفى جميمة" kavramına ithafen, bu görüşü dile getirmektedir.

<sup>312</sup> Rodinson, s. 151. Rodinson'un kaynak vermeden naklettiği rivayet, Buhârî'de kayıtlı hadis ile büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir.

<sup>313</sup> Rodinson, s. 151.

her ne kadar küçük nüanslarla farklı kaynaklarda yer alsada, Buhârî'deki rivayetle büyük benzerlik arz etmektedir.<sup>314</sup>

Özetle vermek gerekirse, Rodinson'un anlatımında, iki husus dikkat çekicidir. İlki, Aişe'nin küçük yaşına sıklıkla vurgu yapılmakla birlikte, Sprenger'dan itibaren süregelen *çocuk* kavramının yerine belirgin bir şekilde *küçük kız çocuğu* tabirinin tercih edilmesidir. İkinci husus ise evlilik gerekçesi konusundaki yaklaşımıdır, ki bu konudaki düşüncesiyle Rodinson, diğer oryantalistlerden ayrılmaktadır. Zira Hz. Muhammed'in Ebû Bekir ile ilişkilerini sağlamlaştırma amacı taşıdığı yönündeki genel söylemin aksine Rodinson, Hz. Ebû Bekir'in Hz. Muhammed ile ilişkilerini sağlamlaştırma arzusuyla bu evliliği istediği iddiasındadır. Öte yandan ilk olarak Sprenger'da gördüğümüz *nişanlanma* kavramı, Rodinson tarafından da dile getirilmektedir. Bununla birlikte Rodinson, herhangi bir konuyu ele alırken atıf yapmaksızın detaylara temas etmekte ve bazı rivayetler aktarmaktadır. Bu detay ve rivayetlerin klasik kaynaklarda yer alan bilgilerle uyumluluk arz etmesinden hareketle, Rodinson'un bu kaynaklardan istifade ettiği anlaşılmaktadır.

#### 1.1.9. Oryantalistlerin Anlatım ve Kaynaklarının Genel Değerlendirmesi

İncelediğimiz oryantalistlerin görüşlerine genel olarak bakıldığında, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile nikâhlandığı vakit altı-yedi, zifafa girdiği zaman ise dokuz-on yaşlarında olduğu kanaati taşıdıkları görülmektedir. Bununla birlikte oryantalistler, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evlenme gerekçesine dair siyasi ittifak motivasyonu başta olmak üzere, şehvet ve dolaylı bir şekilde mali saikleri dile getirmektedirler. On dokuzuncu yüzyıla kadarki süreçte ele aldığımız oryantalistlerden Prideaux ve Long, anlatımlarını erken dönem eserlerine değil, ikincil kaynaklardan beslenmiş on beşinci yüzyıl gibi geç tarihli eserlere dayandırmaktadırlar. Ayrıca polemik ve reddiyeci mahiyete sahip olan mezkûr kaynakların yazılış gayeleri ile müelliflerinin dinî-siyasi eğilimleri dikkate alındığında, güvenilirlikleri noktasında da şüpheler doğmaktadır. Fakat Sprenger ile başlayan on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren ise oryantalistler, artık İslam Tarihinin birincil kaynaklarından İbn

<sup>314</sup> Karşılaştırma için bkz. Buhârî, Menâkıbü'l-Ensâr, 44.

İshâk ve İbn Sa'd'a doğrudan referansta bulunmaktadır. Ayrıca günümüze yaklaştıkça hadis literatürü de oryantalistlerin kaynakları arasında yerini almıştır.

Kullanılan kaynakların değişimiyle, oryantalistlerin anlatımında paralel bir değişiklik olduğu göze çarpmaktadır. Örneğin birincil kaynaklar öncesi dönemde Hz. Aişe'nin iklim nedeniyle erken olgunlaştığı yönündeki kanaat, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren dillendirilmemektedir. Yine altı yaşında olduğu kabul edilmesine rağmen *kadın* olarak nitelenegelen Hz. Aişe, bu dönemde artık *kız çocuğu* şeklinde tanımlanmaya başlamıştır. Ancak bu değişimi, her konuda görmek mümkün değildir. Özellikle rivayetlerin boş bıraktığı yahut hakkında görüş belirtmediği konularda, oryantalistlerin yorumlara başvurdukları müşahede edilmektedir. Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evlenme gerekçesi, bu bağlamda bir misal teşkil edebilir. Nitekim rivayetler, oryantalistlerin iddia ettiği şekliyle, Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir ile siyasi ittifak kurma amacına matuf Hz. Aişe ile evlendiğine dair herhangi bir tarihî veri sağlamamaktadır. Ne var ki, farklı bir gerekçe sunmayan rivayetlerin boş bıraktığı bu alan, oryantalistlerin yoruma başvurdukları bir saha olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak, oryantalistlerin genelde Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine, özelde Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair yaklaşımlarıyla kullandıkları kaynaklar arasında bir etkileşimin olduğu açıktır. Bu etkileşim, kaynakların kimi zaman anlatımı doğrudan etkilediği şekliyle tezahür ederken, kimi zaman dolaylı bir etkileşimin izlerini sunar. Bu türden etkileşimleri daha net görebilmek ve oryantalistlerin görüşlerini değerlendirebilmek adına, oryantalistlerin sıklıkla başvurdukları İslam Tarihinin birincil kaynaklarındaki ilgili rivayetlere bakılması elzemdir.

## 1.2. ORYANTALİSTLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği hakkında oryantalistlerin görüşlerini, evlilik gerekçesi ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşını merkeze alarak, sundukları anlatım ve kullandıkları kaynaklar bağlamında tespit etmiş bulunmaktayız. Oryantalistlerin yaklaşımını değerlendireceğimiz bu bölümde, ilk olarak Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair İslam Tarihinin birincil kaynaklarında yer alan rivayetleri aktaracağız. Rivayetleri kendi içinde kritik ettikten sonra, bunları oryantalistlerin dile

getirdikleri görüşlerle mukayese edeceğiz. Akabinde, Hz. Aîşe'nin evlilik yaşıyla ilgili algı değişikliğinin tarihsel sürecini takip edebilmek adına, on yedinci yüzyıldan itibaren konu hakkında belirtilen görüş ve yaklaşımlar ile bunların çağdaş yansımalarını ele alacağız. Böylece incelediğimiz oryantalistlerin görüşlerini de değerlendirme imkânına sahip olacağız.

### **1.2.1. Erken Dönem Rivayetlerde Hz. Muhammed ile Hz. Aîşe'nin Evliliği**

Hz. Muhammed'in Hz. Aîşe ile evliliğiyle ilgili bilgileri tespit etmek için klasik İslami kaynaklara müracaat etmemiz yerinde olacaktır. Bu minvalde, oryantalistlerin sıklıkla başvurduklarını tespit ettiğimiz erken dönem kaynaklardan İbn İshâk'ın *Sîre* 'si ve İbn Sa'd'ın *Tabakât* 'ı ile hadis literatüründen Buhârî ve Müslim'de konu ile ilgili yer alan rivayetlere yer vereceğiz. Akabinde rivayetleri merkeze alarak konuya dair çağdaş tartışmalar üzerinden oryantalistlerin görüşlerini değerlendireceğiz.

#### **1.2.1.1. İbn İshâk ve İbn Sa'd'da Yer Alan Rivayetler**

İbn İshâk ve İbn Sa'd'da, Hz. Muhammed ile Hz. Aîşe'nin evliliği hakkındaki rivayetler incelendiğinde, sadece Hz. Aîşe'nin evlilik yaşına dair değil, aynı zamanda farklı hususları barındıran anlatımların yer aldığı görülmektedir. Buna göre evliliğin ne zaman ve nasıl gerçekleştiği, Hz. Aîşe'nin fizikî durumu, onun daha önce nişanlı olması ve Hz. Peygamber'in diğer eşlerinden üstün olduğu konularına rivayetlerde temas edilmektedir. Çoğu zaman bu hususlar, tek bir rivayet içerisinde mezc edilirken, bazıları ise muhtelif ravilerden gelmesi bakımından nüanslarıyla yer bulmaktadır. Her ne kadar başka şekilde isimlendirmek mümkün olsa da, biz rivayetin muhtevasını esas alarak sekiz farklı kategoride bu rivayetleri nakledeceğiz. Ayrıca İbn İshâk ve İbn Sa'd'da yer alan ilgili rivayetleri kıyas edebilmek adına birlikte vereceğiz. Benzer mahiyette veya küçük farklılıkları bulunan rivayetlere, tekrara düşmemek için, sadece atıf vermekle yetineceğiz.

### 1.2.1.1.1. Hz. Muhammed'in Hz. Aişe Evleneceğinin Cebrail Tarafından Haber Verilmesi

İbn İshâk ve İbn Sa'd, henüz Hz. Aişe ile evlenmeden önce Hz. Muhammed'in Cebrail vasıtasıyla evlilik hakkında bilgi sahibi olduğuna dair rivayetler nakledecekler. Bu konuda iki farklı rivayet vardır. Hem İbn İshâk hem de İbn Sa'd'da yer alan rivayete göre, Hz. Aişe, rüyada Hz. Peygamber'e gösterilmiştir.

İbn İshâk Rivayeti:

*Resûlullah Aişe'ye dedi ki: "Bana rüyamda iki defa gösterildin. Şöyle gördüm: Bir adam seni saf ipek içinde getiriyor ve 'Bu senin hanımıdır.' diyor. İpeği açıyorum, bir de ne göreyim; içindeki sensin! 'Eğer bu Allah'tan ise gerçekleştirir.' diyorum.*<sup>315</sup>

İbn Sa'd Rivayeti:

*Resûlullah Aişe'ye "Seni iki kez rüyamda gördüm. Bir adam seni ipek bir kumaşa sarıp gizlenmiş halde getirerek, 'Bu senin eşindir.' diyordu. Ben de kumaşı açınca o kimsenin sen olduğunu gördüm. Sonra 'Şayet bu Allah katından ise kabul ettim.' dedim.*<sup>316</sup>

Hz. Peygamber'e Hz. Aişe'nin rüyada gösterilmesi ve ileride eşi olacağının haber verilmesiyle ilgili rivayetler, Buhârî ve Müslim'de de geçmektedir.<sup>317</sup>

Bu rivayetlerden farklı olarak İbn Sa'd, İbn İshâk'ta yer almayan başka bir rivayet aktarır. Buna göre Cebrail, Hz. Muhammed'e gelerek onun ileride Hz. Aişe ile evleneceğini, bu yüzden Hz. Aişe'ye özel ilgi göstermesini söyler:

*Hatice vefat edince Resûlullah çok üzüldü. Bunun üzerine Allah, Cibril'in elinde beşikte olduğu halde Aişe'yi gönderdi ve "Ya Resûlallah! Bu senin üzüntünü giderecektir ve Hatice'ye halef olacaktır." dedi ve sonra alıp geri götürdü. Resûlullah Ebu Bekir'in evine gider "Ey Ümmü Rûmân sana Aişe'ye iyi bakmanı tavsiye ederim ve onu koru." derdi. İşte bu sayede Aişe'nin kendi evi içinde iyi bir değeri vardı; ancak Allah'ın Aişe'ye dair emir buyurduğu husus hakkında da herhangi bir bilgileri yoktu. Resûlullah her zaman olduğu gibi yine bir defasında Ebû Bekir'in evine gittiği sırada – ki Peygamber'in, Ebû Bekir Müslüman olup da hicret ettiği güne kadar evine gitmediği hiçbir günü olmamıştır- Aişe'nin evin kapısının arkasında saklanmış vaziyette hüznle ağladığını gördü. Peygamber ona neden ağladığını sorunca, o da annesini şikâyet etti. O sırada Hz. Peygamber'in gözleri yaşardı ve Ümmü Rûmân'a "Ey Ümmü Rûmân! Ben sana*

<sup>315</sup> İbn İshâk, s. 280.

<sup>316</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 64.

<sup>317</sup> İlgili rivayet Buhârî'de şöyle aktarılmıştır: *Resûlullah Aişe'ye şöyle buyurdu: Rüyamda sen bana iki kere gösterildin. Melek, seni bana bir ipek parçası içerisinde getirdi ve "Bu senin zevcendir, aç onu!" dedi. Ben de açtım, içindeki sendin. Ben "Bu rüya Allah katında ise, onu gerçekleştirecektir" dedim. Bkz. Buhârî, Nikâh 9, 35. Aynı rivayet Müslim'de de kaydedilmiştir. Ancak Müslim'de Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in rüyasında üç kere görünmüştür. Bkz. Müslim, Fedâilü's-Sahâbe, 13.*

*Aişe'yi muhafaza etmeni söylememiş miydım?" diye sordu. O da "Ya Resûlallah! O, benim hakkımda Siddik'a haber ulaştırıp beni kızdırıyor." dedi. Resûlullah "Bundan sonra yapmaz." deyince Ümmü Rûmân da "Bundan sonra ben de kesinlikle onu üzmeyeceğim." dedi. Aişe nübüvvetin dördüncü yılı başlarında dünyaya geldi. Resûlullah nübüvvetin onuncu yılında onunla evlendi. O sıralarda Aişe altı yaşındaydı. Sevde ile evlendikten bir ay sonra onunla evlendi.<sup>318</sup>*

#### **1.2.1.1.2. Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile Evliliği Öncesi**

Her ne kadar yukarıda İbn Sa'd'dan naklettiğimiz rivayete göre Hz. Muhammed'in Hz. Aişe evleneceği haber verilmişse de, yine İbn Sa'd'da, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile evliliğinden önce Cübeyr b. Mu'tim ile sözlü yahut nişanlı olduğuna dair rivayetler yer almaktadır. Öte yandan Hz. Aişe'nin Cübeyr ile nişanlı olduğuna dair İbn İshâk'ta herhangi bir rivayete rastlanmaz. İbn Sa'd'ın konuyla ilgili birbirine çok yakın iki rivayet naklettiği görülür. Bir rivayetin sonunda, Hz. Aişe'nin bakire olduğu vurgulanır:

*Resûlullah Ebû Bekir'den Aişe'yi isteyince Ebû Bekir "Ya Resûlallah! Ben onu Mut'im b. Adî b. Nevfel b. Abdülmenâf'a söz verdim. Onu oğlu Cübeyr için düşünüyordu. Bana müsaade et onlardan Aişe için izin verilen sözü geri alayım" dedi ve bunu yaptı. Sonra Aişe'yi Peygamber ile evlendirdi, Aişe bakire idi.<sup>319</sup>*

#### **1.2.1.1.3. Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile Evlenmeye Karar Vermesi**

Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evleneceğinin önceden bildirildiğine işaret eden İbn Sa'd'daki rivayetlerin yanında, bu evliliğin Havle bint Hakîm'in teklifi ve aracılığıyla gerçekleştiğine dair yine İbn Sa'd'da şu rivayet nakledilmektedir:

*Osman b. Maz'un'un eşi Havle bint Hakîm b. Evkas es-Sülemiyye, Resûlullah'a geldi ve "Ya Resûlallah! Hatice'nin vefatından dolayı senin kendisi ile ülfet peyda edeceğin birine ihtiyacın olduğunu görüyorum" deyince Resûlullah, "Evet o çocuklarımın annesi ve evimin hanımefendisiydi" dedi. Havle "Senin için bir gelin adayı bulmamı istemez misin?" deyince Resûlullah "Tabii ki, siz kadınlar bu durumu daha iyi anlarsınız" dedi. Havle, Resûlullah için Âmir b. Lüeyoğullarından Sevde bint Zem'a'yı ve Ebû Bekir'in kızı Aişe'yi istedi. Sevde ile Mekke'de evlendi ve o sırada Aişe altı yaşındaydı. Peygamber Medine'ye geldikten sonra Aişe ile gerdeğe girdi.<sup>320</sup>*

<sup>318</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 77.

<sup>319</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 58. Hemen hemen aynı şekilde nakledilen rivayette, Hz. Aişe'nin bakire olduğu ifadesi yer almamaktadır. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59.

<sup>320</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 57.

#### 1.2.1.1.4. Hz. Muhammed ile Evliliği Öncesinde Hz. Aişe'nin Fizikî Durumu

Hz. Aişe'nin evlendiği dönemde, iklimin etkisiyle fizikçe erken olgunlaştığına dair bazı oryantalistlerin iddiaların aksine, İbn İshâk'ta o vakit Hz. Aişe'nin fizikî durumunu ifade eden iki farklı rivayet yer alırken, bunlara İbn Sa'd'da tesadüf edilmemektedir. İbn İshâk'taki ilk rivayet, Hz. Aişe'nin zayıf olduğunu vurgular:

*Aişe'nin şöyle dediği rivayet edildi: Annem Resûlullah ile gerdeğe girmeden önce benim biraz şişmanlamamı istiyor ve bunun için çaba sarf ediyordu. Şişmanlayıncaya kadar bana bol bol hurma yedirdi. Gerçekten güzel bir şekilde yağlanmış ve şişmanlamıştım.*<sup>321</sup>

İbn İshâk'ın naklettiği diğer rivayette ise Hz. Aişe'nin güçsüzlüğüne işaret edilmektedir:

*Aişe'den şöyle rivayet edildi: Medine'ye hicret ederken sarp bir yolu çıkıyorduk. Üzerinde bulunduğum devem kaçtı. Onu durdurmaya gücüm yetmiyordu. Vallahi, o gün annemin "Vah gelinim! Yetişin" diye bağırmasını hiç unutamıyorum. Adamın biri devemin başına hâkim olmaya çalışıyordu. Bir taraftan da onun "Vallahi, devenin yularını attığını görmedim" dediğini işitiyordum. Yuları attım. Adam deveyi istediği gibi döndürmeye başladı. Sanki altında oturan bir insan vardı da onu tutuyordu.*<sup>322</sup>

#### 1.2.1.1.5. Hz. Muhammed ile Evlendiğine Hz. Aişe'nin Yaşı

Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hakkında gerek İbn İshâk, gerekse İbn Sa'd'da kayıtlı rivayetlerde, büyük ölçüde uygunluk söz konusudur. Rivayetlerde Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği, iki aşamalı olarak zikredilir: Nikâhlanma ve zifaf. Buna göre rivayetlerde nikâhlanma için altı, zifaf için dokuz yaş zikredilmektedir. İbn Sa'd'da yer alan bazı rivayetlerde Hz. Aişe'nin nikâhlandığı vakit yedi yaşında olduğu da söylenmektedir. İbn İshâk'ta Hz. Aişe'nin evlilik yaşını zikreden sadece bir rivayet bulunur. Buna karşılık İbn Sa'd'da Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğiyle ilgili rivayetlerin birçoğunda, Hz. Aişe'nin altı yaşında nikâhlandığı ve dokuz yaşındayken gerdeğe girdiği, adeta özellikle belirtilmektedir. Dolayısıyla her birini zikretmek yerine, doğrudan Hz. Aişe'nin evlilik yaşını gösteren rivayetlere yer vermek uygun olacaktır.

<sup>321</sup> İbn İshâk, s. 280.

<sup>322</sup> İbn İshâk, s. 280-281.

İbn İshâk'taki rivayete bakıldığında, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı yanında, evliliğin Hatice'nin vefatına nispetle zamanı ve Hz. Muhammed'in vefatında Hz. Aişe'nin yaşı bilgisi de verilmektedir: “Resûlullah Aişe ile Hatice'nin vefatından üç yıl sonra nikâhlandı. Aişe o zaman henüz altı yaşındaydı. Fakat Resûlullah, o dokuz yaşındayken onunla zifafa girdi. Resûlullah vefat ettiğinde, Aişe on sekiz yaşındaydı.”<sup>323</sup>

İbn Sa'd'da İbn İshâk'ın naklettiği rivayet, kısmî olarak yer alır: “Resûlullah Aişe ile nikâh akdini o altı yaşındayken kıydı. Dokuz yaşında da onunla gerdeğe girdi. Resûlullah'ın vefatında Aişe on sekiz yaşındaydı.”<sup>324</sup>

İbn Sa'd'ın naklettiği bir başka rivayet, hem nikâhın hem de zifafın tarihini Şevval ayı vurgusuyla daha spesifik olarak vermektedir:

*Resûlullah benimle nübüvvetin onuncu senesinde şevval ayında ben altı yaşındayken evlendi. Resûlullah, Rebûlevvel ayının on ikisinde salı günü, hicret edip Medine'ye geldi. Hicret'in sekizinci ayı olan şevval ayında gelin oldum benimle gerdeğe girdiğinde dokuz yaşında idim.*<sup>325</sup>

Bu rivayetlerin haricinde İbn Sa'd, Hz. Aişe'nin nikâhlandığında yedi yaşında olduğuna dair rivayetleri de nakleder: “Aişe yedi yaşındayken evlendi ve gerdeğe girdiğinde dokuz yaşındaydı.”<sup>326</sup>

#### 1.2.1.1.6. Hz. Aişe'nin Evliliğinin Nasıl Gerçekleştiği

İbn Sa'd'da kaydedilen rivayetler arasında Hz. Aişe'nin nasıl evlendirildiğini resmeden anlatımlara rastlanmaktadır. Bu anlatımlarda aslında birçok husus aynı anda zikredilir. Hz. Aişe'nin hicreti, Mescid-i Nebvî'nin inşaatı, Hz. Aişe'nin mehri, Hz. Aişe'nin arkadaşlarıyla oyun oynadığı esnada zifafa sokulduğu gibi farklı unsurların terkibinden oluşan bu rivayetler, İbn İshâk'ta yer almaz. İbn Sa'd'da benzer nitelikteki bu türden rivayetlerin iki tanesinde Hz. Aişe'nin mehri belirtilir. Bu bağlamda ilk rivayet şöyledir:

<sup>323</sup> İbn İshâk, s. 279-280.

<sup>324</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 62. Aynı rivayet, Hz. Aişe'ye isnatla da kaydedilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 60.

<sup>325</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 58.

<sup>326</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 60. Hz. Aişe'ye isnatla gelen benzer rivayet için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 61. Ayrıca, ihtiyatlı bir dille “Resûlullah Aişe dokuz ya da yedi yaşındayken onunla evlendi” şeklindeki rivayet için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 62.



*Resûlullah Aîşe ile daha o çocuk yaştayken nişanlandı. Ebû Bekir “Ya Resûlallah! Kişi kardeşinin kızıyla evlenebilir mi?” diye sorunca Resûlullah “Sen benim dinde kardeşimsin” cevabını verdi. Ebû Bekir onu, bir evin eşyası miktar değerinde bir mihrlle evlendirdi ki bu da elli dirhem kadardı. O sırada Aîşe’nin dadılığını yapan kadın onu almak için gittiğinde Aîşe çocuklarla oynuyordu. Elinden tuttu, onu eve götürdü. Başını düzeltip hazırladıktan sonra bir örtü içerisinde Aîşe’yi Resûlullah’ın evine götürdü.<sup>327</sup>*

Hiz. Aîşe’nin mehrini 50 dirhem şeklinde belirten bu rivayetin yanında, mehrin 12,5 ukiyye olduğunu söyleyen başka bir rivayet daha vardır. Ancak ikinci rivayette mehir haricinde zikredilen unsurlar, ilk rivayete nazaran tamamen farklıdır. İbn Sa’d’da nakledilen bu rivayete göre, Hiz. Aîşe kendisine sorulan “Resûlullah ile ne zaman gerdeğe girdiği” sorusuna karşılık ilk önce hicretini anlatır ve devamında şunları söyler:

*Medine’ye ulaştık ve Ebû Bekir’in ailesi ile konakladım. Resûlullah’ın ailesi de konakladı. O sırada Resûlullah, Mescidi ve çevresine evler inşa ediyordu. Ailesini bu evlere yerleştirdi. Biz günlerce Ebû Bekir’in evinde ikamet ettik. Ebû Bekir Resûlullah’a “Ya Resûlallah! Eşinle gerdeğe girmene engel olan nedir?” diye sorunca Resûlullah “Mihir” diye cevapladı. Bunun üzerine Ebû Bekir ona on iki buçuk ukiyye verdi. Resûlullah bunları bize gönderdi. Resûlullah işte şu anda içinde oturduğum ve içinde vefat ettiği bu evinde benimle gerdeğe girdi.” Resûlullah Aîşe’nin kapısının karşısında Mescid’e açılan bir kapı yaptı.<sup>328</sup>*

Bu iki rivayetin haricinde, İbn Sa’d, Hiz. Aîşe’nin zifafa gireceği zaman, hâlâ arkadaşlarıyla oyun oynamakta olduğunu vurgulayan birbirine benzer bazı anlatımlar nakleder. Benzer bir rivayet, İbn İshâk tarafından da verilmiştir.

İbn İshâk rivayeti:

*Ensâr kızlarıyla iki hurma ağacı arasında kurulmuş bir salıncakta oynarken annem gelip elimden tuttu. Annemin bana ne yapacağını bilmiyordum. Direncimi göstermek için ellerimi karnuma koydum, benim gitmek istemediğim görsün ve anlasın istiyordum. Fakat annem beni götürüp temizledi ve Resûlullah’ın yanına bıraktı.<sup>329</sup>*

İbn Sa’d rivayeti:

*Ben diğer kızlarla oyun oynarken Resûlullah benimle evlendi. Annem beni alarak evde tutup dışarıya çıkmama izin vermeyinceye kadar evli olduğumu bilmiyordum. O andan sonra evli olduğum hissi içime yerleşti. Annem bana bunu haber verinceye kadar da ona sormamıştım.<sup>330</sup>*

<sup>327</sup> İbn Sa’d, Cilt: 10, s. 60.

<sup>328</sup> İbn Sa’d, Cilt: 10, s. 62-63.

<sup>329</sup> İbn İshâk, 280.

<sup>330</sup> İbn Sa’d, Cilt: 10, s. 59. Başka bir rivayette, Hiz. Aîşe, “Resûlullah ile sözleştiğim dönemde kızlarla oyun oynardım” demektedir. Bkz. İbn Sa’d, Cilt: 10, s. 62. İbn Sa’d’da benzer mahiyetteki bir diğer rivayette, Hiz. Aîşe’nin yaşı yine vurgulanmaktadır: “Resûlullah benimle evlendiğinde altı yaşında, evine götürüldüğümde de dokuz yaşındaydım. O sırada salıncakta sallanıyordum ve oyun arkadaşlarım

#### 1.2.1.1.7. Hz. Muhammed ile Evlendiğine Hz. Aişe'nin Oyun Oynamaya Devam Etmesi

Hz. Aişe'nin evleneceği zaman arkadaşlarıyla oyun oynadığını anlatan İbn İshâk ve İbn Sa'd'dan aktardığımız rivayetlerden ayrı olarak, evlilik sonrasında Hz. Aişe'nin arkadaşlarıyla oyun oynadığını işaret eden rivayetler bulunmaktadır. İbn İshâk'ta yer almayan bu türden rivayetler, İbn Sa'd'da kaydedilmiştir.

İbn Sa'd'da Hz. Aişe'nin evlilik sonrası oynamaya devam ettiğine dair anlatımlarda vurgu, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'yi ve arkadaşlarını oynamaya teşvik ettiği üzerinedir. Birbirine yakın anlatımlarla gelen rivayetlerden birini vermek yeterli olacaktır:

*Resûlullah benimle evlendiğinde altı yaşındaydım ve benimle gerdeğe girdiğinde de dokuz yaşındaydım. Resûlullah'ın evine girdiğimde diğer kızlarla beraber oyuncak bebekle oynardım. Resûlullah yanıma geldiğinde kızlar ondan çekinip saklanırdı, Resûlullah da onları benimle oynamaya teşvik ederdi.*<sup>331</sup>

Ayrıca, “Ben kızlarla beraber oyun oynadığım bir günde Resûlullah yanıma girdi ve ‘Bu da nedir ey Aişe?’ diye sorunca ‘Süleyman’ın atı’ dedim. O da bundan dolayı güldü.” şeklinde İbn Sa'd'da yer alan rivayet, Hz. Peygamber'in oyun oynayan Hz. Aişe'ye yaklaşımını resmetmektedir.<sup>332</sup>

#### 1.2.1.1.8. Hz. Aişe'nin Diğer Eşlerden Üstünlüğü

Yukarıda İbn İshâk ve İbn Sa'd'dan aktarmış olduğumuz rivayetler haricinde, Hz. Aişe'nin Hz. Muhammed ile evliliğini kimi zaman doğrudan, kimi zaman dolaylı konu edinerek Hz. Aişe'nin üstünlüğünü vurgulayan rivayetlerden söz etmek mümkündür. Rivayetlere bakıldığında Hz. Aişe'nin üstünlüğü, Hz. Peygamber özelinde diğer eşlerle mukayesesine dayanmaktadır. Bu üstünlüğe dair en baskın husus ise Hz. Aişe'nin bakire olarak Hz. Muhammed ile evlenmesi üzerinde yoğunlaşmaktadır.

---

vardı. Oradan alındım, gerekli hazırlıklarım yapıldı ve Resûlullah'a götürüldüm. Yüzüm ipek bir kumaşla örtülmüştü.” Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 60.

<sup>331</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59. Benzer anlatımlarla gelen diğer rivayetler için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 61.

<sup>332</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 62.

H. Aîe'nin üstünlüğü bağlamında İbn İshâk'ta kısa ve öz hâlde sadece bir rivayet aktarılır: "Resûlullah Sevde bint Zem'a'dan sonra bakire olan Aîse bint Ebû Bekir ile evlendi. Bakire olarak ondan başkasıyla evlenmedi."<sup>333</sup>

İbn Sa'd'da ise H. Aîse'nin üstünlüğünün vurgulandığı rivayetler ise nispeten daha uzundur. Ayrıca H. Aîse'yi diğer eşlerinden üstün kılan özellikler, sadece bakireliği ile sınırlı değildir. İlgili rivayetlerden birinde, evliliğin Şevval ayında gerçekleştiği vurgusuyla H. Aîse'nin üstünlüğü konu edilmektedir: "Resûlullah benimle şevval ayında evlendi ve şevval ayında gerdeğe girdi. Resûlullah'ın hangi hanımları onun yanında benden daha fazla kıymet sahibidirler ki? Resûlullah şevval ayında gerdeğe girmekten hoşlanırdı."<sup>334</sup>

Bu rivayetten farklı olarak H. Aîse'ye isnatla, H. Aîse'nin diğer eşlerden üstün olduğu temasının işlendiği birinde dokuz, diğerinde on özellik sayılan iki rivayet daha vardır. Rivayetlerden ilki şöyle nakledilmiştir:

*Ben Peygamber'in hanımlarından on özellikle üstün tutuldum. İçlerinde benden başka bakire olan yoktu. Benden başka anne-babası muhacir olan yoktu. Allah (cc) benim suçsuzluğumu gökyüzünden bildirdi. Cibril ipek kumaş üzerine işlenmiş suretimi gökten getirip, 'Onunla (Aîse) evlen! Muhakkak ki, o senin zevcedir.' dedi. Ben ve Resûlullah aynı kaptan yıkandık ve bu benden başkasına nasip olmadı. Resûlullah namaz kılarken ben onun önüne uzanmıştım ve bunu benden başka hanımı yapmadı. O, benimle iken vahiy inerti ve bu da benden başka hanımına nasip olmadı. Allah, onun ruhunu teslim alırken o benim kucağımdaydı. Gece kalma sırası bende iken vefat etti ve benim evime defnedildi."<sup>335</sup>*

Diğer rivayet ise, kimisi ortak, dokuz özelliği zikreder:

*Bana verilen şeyler başka herhangi bir kadına verilmedi. Resûlullah ben yedi yaşındayken beni nikâhladı. Melek avcunun içinde benim suretimi, Resûlullah'a getirdi, ben dokuz yaşındayken benimle gerdeğe girdi. Cibril'i gördüm ve onu benden başka bir kadın görmedi. Resûlullah'a hanımları içinde en sevimli olanı bendim. Babam sahabe içinde Resûlullah'ın en sevdiği kimse idi. Resûlullah benim evimde hastalandı ve onun tedavisiyle ben ilgilendim. Ruhu teslim alınırken benden ve meleklerden başka buna kimse şahit olmadı."<sup>336</sup>*

Bu rivayetlerin yanında, İbn İshâk ve İbn Sa'd'da müstakil olarak nakledilen H. Muhammed'e H. Aîse ile evleneceğinin haber verildiğine dair rivayetlerin de H. Aîse'nin üstünlüğüne işaret ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür. İbn İshâk ve İbn

<sup>333</sup> İbn İshâk, s. 279.

<sup>334</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59.

<sup>335</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, ss. 62-63.

<sup>336</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 65.

Sa'd'da Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair tespit edebildiğimiz rivayetleri böylece vermiş olduk. Rivayetlerin genel değerlendirmesi, oryantalistlerin hadis literatüründen atıf yaptıkları diğer rivayetleri aktardıktan sonra yapılacaktır.

### 1.2.1.2. Buhârî ve Müslim'de Yer Alan Rivayetler

Oryantalistlerin Hz. Muhammed ile Hz. Aişe evliliği hakkında hadis külliyatına atıf yaptıklarını görmüştük. Bu çerçevede, konuyla ilgili *Sahiheyn*'de kayıtlı üç rivayeti aktarmak istiyoruz. Rivayetlerin ikisi, evliliğin nasıl gerçekleştiğini anlatırken, Buhârî'deki bir rivayet, evliliğin zamanını haber vermektedir. Bununla birlikte her üç rivayette Hz. Aişe'nin yaşı zikredilmektedir.

Hz. Aişe'nin evliliğine dair ilgili rivayet, Müslim'de kayıtlı hadise göre şöyle gelmektedir:

*Resûlullah beni altı yaşımdayken beni nikâhladı; dokuz yaşımdayken de benimle zıfafa girdi. Sonra Medine'ye geldik. Ben bir ay sıtmaya tutuldum. (Bu yüzden saçlarım döküldü) nihayet saçlarım (tekrar büyüyerek) omuzlarıma indi. Ben kız arkadaşlarımla birlikte tahterevalli oynarken, Ümmü Rûmân bana geldi ve seslendi. Hemen yanına gittim. Beni ne yapacağını bilmiyordum. Elimden tutarak beni kapıda durdurdu. Nefesim kesilmiş, heh heh diye soluyordum. Nihayet hızlı solumam bitti. Ümmü Rûmân beni bir odaya aldı. Bir de ne göreyim, Ensâr'dan birtakım kadınların huzurundayım. Kadınlar, "Hayırlı, uğurlu ve mübarek olsun," dediler. Ümmü Rûmân da beni onlara teslim etti. Kadınlar başımı yıkadılar. Beni çekip çevirdiler. Sonra Resûlullah kuşluk zamanı ansızın çıka geldi. Kadınlar beni ona teslim ettiler.<sup>337</sup>*

Aynı rivayet, Buhârî'de ise aşağıdaki gibi nakledilmiştir:

*Aişe şöyle demiştir: Ben altı yaşımda bir kız iken Peygamber beni nikâh akdiyle zevceliğe almıştı. Biz Medine'ye hicret ettik. Haris b. Hazrecoğullarının menziline indik. Müteakiben ben sıtmaya tutuldum. Bu hastalıktan dolayı saçım döküldü. (İyileştikten sonra) saçım yine gürleştirdi ve omuzlarıma kadar uzadı. Bir defasında ben arkadaşlarımla beraber salıncakta oynarken annem Ümmü Rûmân bana doğru geldi ve beni çağırdı. Ben de annemin yanına gittim. Bana ne yapmak istediğini bilmiyordum. Annem elimi tuttu. Tâ evin kapısı önünde beni durdurdu. Ben de yorgunluktan soluk soluğaydım. Nihayet soluğum biraz yatıştı. Sonra annem biraz su aldı. Onunla yüzümü, başımı sıvazladı. Sonra beni eve koydu. Evde Ensâr'dan birtakım kadınlar hazır bulunuyorlardı. Bunlar bana, "Hayır ve bereket üzere geldin, hayırlı kısmete geldin," dediler. Annem beni bu kadınlara teslim etti. Bunlar da benim kılığımı kıyafetimi düzelttiler ve Resûlullah'a teslim ettiler. Beni hiçbir şey sıklamadı, ancak Resûlullah'ı habersiz görünce sıkıldım.*

<sup>337</sup> Bizzat Aişe'ye dayandırılan rivayetin ravileri şöyle zikredilmiştir: "Bize Ebû Küreyb Muhammed b. el-Alâ rivâyet etti. (Dedi ki): Ebû Üsâme rivâyet etti. Bize Ebû Bekir b. Ebî Şeybe rivâyet etti. (Dedi ki): Kitabını da Ebû Üsâme'den naklettiğini, onun da Hişâm'dan, onun da babasından, onun da Âişe'den rivâyet eylediği şu hadîsi buldum". Bkz. Müslim, Nikâh, 10.

*Ensâr kadınları beni Resûlullah'a teslim ettiklerinde, ben dokuz yaşında bir kızdım.*<sup>338</sup>

Görüldüğü üzere Buhârî ve Müslim'de yer alan iki rivayet, birbirine oldukça yakın mahiyettedir. Her iki rivayette, Hz. Aişe'nin altı yaşındayken nikâhlandığı belirtildikten sonra, dokuz yaşına geldiğinde evliliğin nasıl gerçekleştiği anlatılmaktadır. Hadis literatüründen aktaracağımız üçüncü rivayet ise Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğinin zamanına işaret etmektedir:

*Hatice, Peygamber'in Mekke'den Medine'ye çıkmasından üç yıl önce vefat etti. Peygamber bundan sonra iki sene yahut buna yakın süre evlenmeden bekledi. Aişe altı yaşında iken Peygamber onu nikâh etti. Sonra Aişe dokuz yaşında iken, Peygamber, onunla gerdeğe girdi.*<sup>339</sup>

### 1.2.1.3. Erken Dönem Rivayetlerin Genel Değerlendirmesi

Evlilik yaşı özelinde Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair İbn İshâk ve İbn Sa'd'da kayıtlı haberler ile Buhârî ve Müslim'de yer alan hadisler, aynı zamanda on dokuzuncu yüzyıldan itibaren oryantalistlerin en sık atıfta bulundukları rivayetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Verdiğimiz bu rivayetleri önce mukayeseli olarak şekil ve muhtevaları itibariyle değerlendireceğiz. Akabinde ise oryantalistlerin konuyla ilgili dile getirdikleri iddiaların karşılığını rivayetlerde arayacağız.

Üç grup rivayeti şekil itibariyle mukayese ettiğimizde, İbn İshâk'ta yer alan rivayetlerin az sayıda, kısa, özlü ve birbirini tekrar etmeyen nitelikte olduğu görülmektedir. Buna karşılık İbn Sa'd'ın naklettiği rivayetler, daha uzun, detaylı ve sayı bakımından çoktur. Bunun yanında rivayetlerin çoğunlukla farklı konuları ihtiva eden terkiplerden oluştuğu görülmektedir. Hadis rivayetleri incelendiğinde ise, İbn İshâk ve İbn Sa'd rivayetlerinin aksine, şekil bakımından birbirine benzerlikleri dikkat çekmektedir. Ayrıca, hadis rivayetleri, İbn İshâk ve İbn Sa'd'da aktarılan farklı rivayetlerin terkihi intibahını vermektedir.

Yukarıda naklettiğimiz rivayetlere muhteva açısından bakıldığında, Hz. Aişe'nin nikâhlanma ve evlilik yaşı, ortak bir tema olarak karşımıza çıkar. Her üç grubun temas ettiği bir diğer konu ise Hz. Aişe'nin evliliğinin nasıl gerçekleştiğidir. Yine Buhârî'den aktarmış olduğumuz rivayeti de göz önünde bulundurduğumuzda,

<sup>338</sup> Buhârî, Menâkibü'l-Ensâr, 44.

<sup>339</sup> Rivayet, Urve b. Zübeyr'den nakledilmektedir. Bkz. Buhârî, Menâkibü'l-Ensâr, 44.

evlilik zamanının da üç grup kaynakta belirtildiği görülmektedir. Ortak hususların yanında İbn Sa'd rivayetlerinin çok daha fazla temaya temas ettiği açıktır. Ayrıca bir temayla ilgili farklı rivayetler olduğu gibi, bir temanın farklı rivayet terkiplerinde sık sık tekrar edildiği de müşahade edilmektedir.

Genel manada rivayetler muhtevaları bağlamında değerlendirildiğinde, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair birtakım verilere ulaşmak mümkündür. İlgili rivayetler, muhtevaları itibariyle birçok farklı hususu aynı anda mezc ediyor olsa da, Hz. Aişe'nin nikâhlanma ve zifafa girme yaşının, neredeyse bütün rivayetlerde, ısrarla vurgulandığı görülmektedir. Nitekim rivayetlerde, ittifakla Hz. Aişe'nin nikâhlanma yaşı altı (bazılarına göre yedi), zifafın gerçekleşme yaşı ise dokuz (bazılarına göre on) şeklinde belirtilmektedir. Bunun yanında aktarılan rivayetlerde Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hususunda aksi bir görüşe, herhangi bir itiraza yahut tartışmaya rastlanmadığı müşahade edilmektedir. Kanaatimizce bu durum, iki şekilde izah edilebilir. Bunlardan biri, rivayetlerin doğrudan Hz. Aişe'nin sözleri olarak nakledilmesinin, tartışmaya ket vurmuş olabileceğidir. Zira ilgili rivayetlerin birçoğunun bizzat Hz. Aişe'ye isnat edilmesi ve zikredilen bu rivayetlerin aynı zamanda Ehl-i Sünnet tarafından muteber kabul edilen hadis kitaplarında yer alması, bir bakıma rivayetlerin sıhhatini sağlamlaştırmıştır, denilebilir. Diğer taraftan, Hz. Aişe'nin yaşının evlilik için engel teşkil etmediği ve dolayısıyla dönemin toplumsal veya kültürel kodlarına aykırı bir uygulama görülmediği şeklindeki yorumlama ile ikinci bir izah getirilebilir. Nitekim kaynaklarda, kız çocuklarının küçük yaşta evlendirilmelerine örnek teşkil eden farklı rivayetler bulunmaktadır.<sup>340</sup>

Her ne kadar rivayetlerde Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair toplumsal yahut bireysel eleştirilere tesadüf edilmiyor olsa bile, Hz. Aişe'nin nikâhlanma ve evlilik yaşının belirtilmesi ve sürekli tekrar edilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu evliliğin toplum tarafından oldukça normal karşılandığı kabul edildiği takdirde, yaş üzerine yapılan vurgunun, sadece tarihî bir bilgiyi aktarmaktan öte farklı

---

<sup>340</sup> Kızların küçük yaşta evlendirilmesiyle ilgili örneklerden biri, Hz. Ali'nin kızı Ümmü Kulsûm ile Hz. Ömer'in evliliğidir. Rivayete göre Hz. Ömer, Hz. Ali'den kızı Ümmü Kulsûm'u istemiş; ancak Hz. Ali, onun küçük olduğunu ifade ederek Hz. Ömer'in talebini geri çevirmiştir. Ancak Hz. Ömer, Hz. Peygamber ile akrabalığını güçlendirmek niyetiyle bu evliliği istediğini belirttikten sonra Hz. Ali, evliliğe onay vermiştir. İlgili rivayetler için bkz. İbn İshâk, s. 275; İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 429, 430. Ayrıca Buhârî'de yer alan bir rivayete göre Hassân b. Sâbit'in "ben komşu bir kadının yirmi bir yaşında torun sahibi olduğunu gördüm" dediği nakledilir. Bkz. Buhârî, Şehâdât, 18.

anlamlar taşıdığını düşünmek kaçınılmazdır. Benzer şekilde bu evlilikten önce Hz. Aişe'nin bakire olması ve Hz. Muhammed'in diğer eşleri arasında bu vasfı sadece onun barındırması, yine rivayetlerin sıklıkla vurguladığı bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu iki husus, Hz. Aişe'nin diğer eşlerden üstünlüğünü zikreden özellikler arasında da sıralanmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hz. Aişe'nin yaşına yapılan vurgu, gerek sonraki dönem İslam tarihçilerinin gerekse gayr-ı Müslim tarihçilerin dikkatini celp etmiş olmalıdır. Zira henüz on dokuzuncu yüzyıla değin Hz. Muhammed'in hayatına dair tam, sahil ve detaylı bilgi sahibi olmayan oryantalistlerin tümü, Hz. Aişe'nin altı yaşında nikâhlendiğini ve dokuz yaşında zifafa girdiğini satırlarında aktarmışlardır. Dolayısıyla, dönem fark etmeksizin oryantalistlerin yaş konusundaki görüşleriyle erken dönem rivayetler arasında bir uyum olduğu görülmektedir. Yukarıda tespit ettiğimiz üzere, on dokuzuncu yüzyıla kadar oryantalistlerin müracaat ettikleri kaynaklar en erken on altıncı yüzyıla; bu kaynakların kaynakları ise on beşince yüzyıla uzanmaktadır. Buna rağmen oryantalistler evlilik yaşı hakkında İslam Tarihinin birincil kaynaklarıyla benzer bilgileri aktarmaktadırlar.

Öte yandan, Hz. Aişe'nin iklim sebebiyle fizikçe erken olgunlaştığı iddiası, on dokuzuncu yüzyıl sonrası oryantalistlerince dillendirilmemektedir. Zira kaynaklarda Hz. Aişe'nin evlendiği vakit zayıf, çelimsiz ve küçük olduğu anlatılmaktadır. Dolayısıyla İslam Tarihinin birincil kaynaklarını kullanmayan on dokuzuncu yüzyıl öncesi oryantalistlerin dile getirdiği Hz. Aişe'nin evlilik için uygun olduğu görüşü, sonraki dönemlerde kabul gören bir görüş olmamıştır.

Bir diğer üzerinde durulması gereken konu, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğinin gerekçesidir. Tespit ettiğimiz üzere oryantalistlerin bu konudaki iddiaları, *siyasi ittifak* ve *Hz. Muhammed'in şehveti* gerekçeleriyle izah edilmektedir. Fakat kaynaklarda Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile niçin evlendiğine dair bir haber yahut açıklamaya rastlanmaz. Bununla beraber evliliğin öncesini anlatan iki olay, rivayetlere konu olmuştur. Rivayetlere göre, ileride Hz. Aişe ile evleneceği Cebrail tarafından Hz. Peygamber'e haber verilmiştir. Dolayısıyla bu evlilik, Allah'ın irade ve isteği doğrultusunda gerçekleşmiştir. Bu açıdan evliliğin, ilahi bir yönü olduğundan söz edilebilir. Evliliğin öncesinden bahseden diğer rivayet, ilkinde kıyasla, sosyal ve beşeri düzlemde daha mümkün görünen bir olaydan söz eder. Hz. Hatice'nin vefatı sonrası

Havle bint Hakîm, Hz. Peygamber'e gelerek Sevde bint Zem'a veya Aişe bint Ebî Bekir'den birisiyle evlenmesi yönünde tavsiyede bulunmuş ve evliliklere aracılık etmiştir. Hangi rivayeti esas alırsak alalım, Hz. Muhammed Hz. Aişe ile evlenme noktasında teklif sahibi değildir. Rivayetlerdeki bu anlatıma rağmen, hem on dokuzuncu yüzyıl öncesi hem sonrası dönem oryantalistleri, evlilik vasıtasıyla Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir ile siyasi ittifak kurmayı amaçladığı iddiasını gündeme taşımışlardır. Tabii ki bu iddia, görmezden gelinecek yahut kaynaklardaki mevcut bilgilerle çürütülecek bir iddia değildir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in evliliklerinin arka planında siyasi saiklerin yattığı düşüncesinde olsak dahi, bu düşüncenin yorumdan öteye geçemeyeceğini de ifade etmek durumundayız.

Dikkat çekeceğimiz bir başka husus, Hz. Aişe'nin on dokuzuncu yüzyıla kadar *kadın*, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren *kız çocuğu* şeklinde nitelenmesinin kaynaklarla ilişkisi üzerinedir. Rivayetlere bakıldığında, özellikle bizzat Hz. Aişe'ye dayanan rivayetlerde, Hz. Aişe'nin kendisini *kız çocuğu* (بنت/ابنة) olarak tanımladığı görülür. Ayrıca Hz. Aişe'nin zifafa girmeden önce oyun oynamakta olduğu, hatta Hz. Muhammed ile evliliğinden sonra dahi arkadaşlarıyla oynadığı ve Hz. Peygamber'in onu ve arkadaşlarını oyuna devam etmeleri noktasında teşvik ettiği rivayetleri de bu durumu destekler niteliktedir. Bu türden rivayetlerin on dokuzuncu yüzyıldan itibaren oryantalistlerce kullanılmasıyla Hz. Aişe'ye dair *kız* nitelemesi arasında bir bağlantı olduğu kanaatindeyiz. Öte yandan iklimin etkisiyle Hz. Aişe'nin erken olgunlaştığı tezinden hareketle *kadın* şeklinde nitelemenin, kaynaklarda karşılığının bulunmaması da bu değişimin sebeplerinden birisi olarak okunabilir.

Sonuç olarak, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair birincil kaynaklardaki rivayetler, şekil ve muhtevaları bakımından belirgin farklılıklar gösterebilir de, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda ittifak etmektedirler. İbn İshâk'taki öz ve sadece belirli bir konuyu işleyen rivayetlere karşılık, İbn Sa'd'da mürekkep ve birden fazla konuyu aynı anda aktarmaya çalışan rivayetler bulunmaktadır. Bununla birlikte, İbn Sa'd'da daha fazla müşahade edilen ancak neredeyse tüm rivayetlerde görülen Hz. Aişe'nin evlilik yaşı vurgusu oldukça dikkate çekicidir. Ayrıca, muhtevaları itibarıyla rivayetler, kimi zaman oryantalistlerin iddialarının aksine argümanlar ortaya koyarken, kimi zaman da bu iddialarla paralellik arz eder



mahiyettedirler. Bu durum, oryantalistlerin Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair anlatımlarının tarihsel süreci izlendiğinde açıkça fark edilmektedir.

### 1.2.2. Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşına Dair Algının Tarihsel Süreci

Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair on yedinci yüzyıldan itibaren incelediğimiz oryantalistlerin görüşlerindeki belirgin değişimin, on dokuzuncu yüzyılda İslam Tarihinin erken dönem kaynaklarının kullanımına tekabül ettiği görülmektedir. Burada yine on yedinci yüzyıldan başlayarak ve kronolojiyi takip ederek, diğer oryantalistlerin evlilik yaşı ve gerekçesi bağlamında görüşlerini kısaca sunacağız. Böylece ilk olarak, derinlemesine tahlil ettiğimiz oryantalistlerin görüşleriyle, çağdaşlarının görüşleri arasında paralellik olup olmadığını test etme imkânına sahip olacağız. Ayrıca bu sayede, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair algıdaki belirgin değişimin tarihsel süreci de izlenebilecektir.

#### 1.2.2.1. On Yedi ve On Sekizinci Yüzyıllar

On yedinci yüzyılda İngilizce literatürde Hz. Muhammed'in hayatını bir bütün olarak konu edinen iki yazardan söz edilebilir. Bunlardan biri olan Prideaux'un konuyla ilgili görüşlerini yukarıda aktarmıştık. Bu yüzyılda temas edeceğimiz bir diğer isim Henry Stubbe (1632-1676), aslında bir tıp doktorudur. Bununla birlikte tarihle de ilgilenen Stubbe, tahminen 1671 yılında İslam'ın doğuşunu ve Hz. Muhammed'in hayatını kapsayan *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism* başlığıyla bir eser kaleme almıştır.<sup>341</sup>

Henry Stubbe, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği bahsinde yaş konusuna hiç değinmez. Fakat Stubbe, bu evliliğin gerekçesini, Prideaux gibi, siyasi ittifak düşüncesiyle temellendirir. Buna göre Hz. Muhammed, nübüvvet sonrası karşılaştığı Mekkeli müşrik muhalefetine karşı konumunu güçlendirmeyi amaçlamıştır. Bu

---

<sup>341</sup> Henry Stubbe'in tahminen 1671 tarihli *An Account of the Rise and Progress of Mahometanism* adlı eseri, Hz. Muhammed'in hayatını bir bütün olarak ele alan ilk eser bilinir. Ancak eser, çeşitli nedenlerle 1911 yılına kadar basılamamış, bu nedenle eserin tanınırlığı pek mümkün olmamıştır. İslam'a ve Hz. Muhammed'e sempatik yaklaşımından dolayı eserin basılmadığı ve sadece el yazması nüshalarının elden ele dolaştığı iddiaları mevcuttur.

yüzden Hz. Muhammed, Kureys içinde güç ve nüfuza sahip Ebû Bekir ile akrabalık kurmak için Hz. Aişe ile evlenmiştir.<sup>342</sup>

On sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Long'un Hz. Aişe'yi *kadın* olarak nitelediğini ve bunu iklim şartları üzerinden izah ettiğini görmüştük. Long'un çağdaşı İngiliz tarihçi Edward Gibbon (1734-1794) da benzer görüşleri dile getirmektedir. Gibbon, 1788 yılında Hz. Muhammed'in hayatını konu edindiği çalışmasında Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine müstakil olarak değinmemekle birlikte, Kur'an'ın/İslam'ın getirdiği yeni kurallar çerçevesinde evlilik bahsini ele alırken konuya temas etmektedir.<sup>343</sup> Buna göre Gibbon, Hz. Muhammed'in eşleri arasında sadece Aişe'nin bakire olarak evlendiğini belirtmekte ve Aişe'nin evlendiği vakit dokuz yaşında olduğunu söylemektedir.<sup>344</sup> Ayrıca, Long'da gördüğümüz gibi, Gibbon da sıcak iklim yüzünden kadınların erken olgunlaştığı şerhini düşerek, Hz. Muhammed'in dokuz yaşındaki Hz. Aişe ile evliliğini tabii karşılamaktadır.<sup>345</sup> Evliliğin gerekçesi konusunda Gibbon, Hz. Muhammed'in şehveti söylemini sürdürmektedir. Hz. Süleyman'ın yedi yüz karısının ve üç yüz cariyesinin olduğunu kaydedildiğini belirten Gibbon, kinayeli bir şekilde, on beş yahut on yedi evlilik yapan Hz. Muhammed'in "mütevazılığı" takdir etmek gerektiğini dile getirmektedir.<sup>346</sup> Bir dönem on bir eşinin Mescid'de bulunan odalarda kaldığını ve Hz. Muhammed'in sırayla her birini ziyaret ettiği bilgisini veren Gibbon, Hz. Muhammed'in çok-eşliliğine kinayeli bir şekilde vurgu yapmaktadır.<sup>347</sup> Bu tutumundan hareketle Gibbon'un, Hz. Muhammed'in evliliklerine şehvet odaklı yaklaştığı anlaşılmaktadır.

---

<sup>342</sup> Henry Stubbe, **An Account of the Rise and Progress of Mahometanism**, (Ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani), Luzac & Co., London, 1911, s. 82-83.

<sup>343</sup> *The History of Decline and Fall of the Roman Empire* isimli altı ciltlik eseri ile meşhur olan İngiliz siyasetçi ve tarihçi Edward Gibbon, eserini 1776-1789 yılları arasında tamamlamıştır. Hz. Muhammed'in hayatını konu edindiği eserinin beşinci cildi (ellinci bölüm), 1788 yılında yayınlanmıştır. Daha sonra bu bölüm, H. H. Milman ve W. Smith tarafından notlandırılarak 1859 yılında müstakil olarak basılmıştır. Bkz. Edward Gibbon, **The Life of Mahomet**, Houghton Milfin, Boston, 1859.

<sup>344</sup> Gibbon, s. 187.

<sup>345</sup> Gibbon, s. 187.

<sup>346</sup> Gibbon, s. 187.

<sup>347</sup> Gibbon, s. 187.

### 1.2.2.2. On Dokuz ve Yirminci Yüzyıllar

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Sprenger ve Muir ile birlikte bir taraftan İslam tarihinin birinci kaynaklarının kullanılmaya başlandığını, diğer taraftan ise Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair algının değiştiğini göstermiştik. Bu dönemde artık Hz. Aişe *kız çocuğu* şeklinde anılmaya başlanmış; aynı zamanda Hz. Muhammed ile arasındaki yaş farkı üzerine vurgu yapılmıştır. Evliliğin gerekçesi ise şehvet odağından nispeten uzaklaşmış; ağırlıklı olarak siyasi ittifak konusuna evrilmiştir.

Sprenger'ın "orijinal kaynaklardan" istifade ederek kaleme aldığı Hz. Muhammed'in hayatı, 1851 yılında Hindistan'da basılmıştı. Dolayısıyla bu tarih, artık oryantalist anlatımdaki değişimin bariz bir şekilde görüldüğü dönem olarak okunabilir. Mesela, Amerikalı oryantalist ve papaz George Bush (1796-1859), 1831 yılında kaleme aldığı *The Life of Mohammed* başlıklı kitabında Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine iki kere temas etmektedir.<sup>348</sup> İlk olarak eşi Hz. Hatice'nin ve amcası Ebû Tâlib'in vefatı sonrasında Hz. Muhammed'in Mekke'de yaşadığı sıkıntılara değinen Bush, bu nedenle onun Taif'e gittiğini anlatır.<sup>349</sup> Taif'ten umduğu sonucu alamayınca tekrar Mekke'ye dönen Hz. Muhammed, burada "ilişkilerini güçlendirmek için" önce Ebû Bekir'in kızı Aişe ile kısa bir süre sonra da Zem'a'nın kızı Sevde ile evlenir.<sup>350</sup> Bush, bu bölümde Hz. Aişe'nin yaşına dair herhangi bir bilgi sunmaz. Sadece evliliğin gerekçesi bağlamında *siyasi ittifak* anlatımını devam ettirir. Bush, Hz. Muhammed'in eşlerini konu edindiği müstakil bir bölümde, ikinci kez Hz. Aişe evliliğini gündeme taşır.<sup>351</sup> Burada Hz. Aişe'nin dokuz yaşında evlendiğini söyleyen Bush, bunu "erken bir yaş" olarak ifade eder. Ancak, Prideaux ve Long'un iddiası olan, sıcak bölgelerdeki iklimin fiziksel gelişime etkisini öne süren Bush, evliliği olağan karşılar.<sup>352</sup>

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren oryantalistlerin yaklaşımındaki değişimler belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlamıştır. Sprenger ve Muir örneğinde görüldüğü gibi, dönemin bir başka oryantalisti Alman asıllı misyoner Sigismund Koelle (1820-1902) de Aişe'nin *çocuk* olduğunu söylemekte;

<sup>348</sup> George Bush, **The Life of Mohammed; Founder of the Religion of Islam, and the of the Empire of the Saracens**, J&J., Harper, New York, 1833, s. 88, 167-168.

<sup>349</sup> Bush, s. 86-88.

<sup>350</sup> Bush, s. 88.

<sup>351</sup> Bush, s. 167-168.

<sup>352</sup> Bush, s. 168.

fakat gerekçe konusunda çağdaşlarından ayrılmaktadır. Koelle, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliği konusuna ilk olarak *Ravzatü'l-Ahbâb*'dan naklettiği bir anekdotla değinmektedir. Koelle'nin aktardığı olay, Hz. Hatice'nin vefatından bir müddet sonra Havle'nin Hz. Muhammed'e gelerek evlenmesi için Sevde ve Aişe'yi teklif etmesidir.<sup>353</sup> Koelle, Havle'nin ikisi arasında tercihte bulunması teklifine, Hz. Muhammed'in *her ikisiyle görüşmesini söylemekle ikilemi tereddütsüz çözdüğünü* belirtir. Koelle'ye göre, Aişe o zaman altı yaşında bir *kız çocuğu* olup, fiilî evlilik üç sene sonra vuku bulmuştur. Aişe'nin, "Resûlullah ile nişanlandıktan sonra, annem beni şişmanlatmak için uğraştı; kabak ve hurma kadar hiçbir şeyin bana yaramadığını gördü. Onları yedikçe tombullaştım," dediğini zikreden Koelle, böylece annesinin onu Hz. Peygamber'e uygun hale getirdiğini anlatmaktadır.<sup>354</sup>

Koelle, ayrıca Hz. Peygamber'in eşlerine temas ettiği bölümde, Aişe ile ilgili rivayetleri zikrederken, Aişe'ye isnatla aktarılan altı yaşında nişanlandığı, dokuz yaşındayken evlendiği ve kızlarla oyun oynadığı sırada Hz. Peygamber'in yanlarına gelmesiyle kızların utanarak kaçıştığı rivayetine de yer vermektedir.<sup>355</sup> Hz. Muhammed'in Mekke'deki olumsuz şartlara rağmen gösterdiği bu şehvi arzu ve eğiliminin Medine'de sahip olduğu refah ve imkânlarla arttığını söylemesi, Koelle'nin algısını ortaya koyan net bir ifadedir. Koelle, Hz. Muhammed'in şehvet düşkünlüğünün Hz. Aişe tarafından da fark edildiğini, yine *Ravzatü'l-Ahbâb*'dan aldığı bir rivayet ile sunmaktadır.<sup>356</sup> Aişe'ye isnat edildiğini söylediği rivayete göre Hz. Muhammed'in vefatına sebep olan hastalık, Meymune'nin günündeyken onun odasında başlamıştı. Bu nedenle Hz. Muhammed, Meymune'nin odasında kalmaya devam ediyordu. Bu dönemde bir gün Hz. Muhammed, Aişe'nin odasına uğramıştı. Aişe'nin o günlerde baş ağrısı olduğu için, Hz. Peygamber'i görünce, "Ah başım ağrıyor" diye inlemiş, bunun üzerine o cevaben "Benden önce bu dünyadan göçseydin,

---

<sup>353</sup> Bkz. Sigismund Koelle, **Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered**, Rivingtons, London, 1889, s. 79. Koelle'nin atıfta bulunduğu eserin tam ismi *Ravzatü'l-Ahbâb fî Siyeri'n-Nebî ve'l-Âl ve'l-Âshâb*'dır. Bu eser, İranlı vaiz ve tarihçi Cemâl el-Hüseyni (Emîr Cemâlüddîn Atâullah b. Mahmûd b. Fazlillâh el-Hüseynî ed-Deşteki eş-Şirâzî) (ö. 927/1521) tarafından Ali Şîr Nevâî'ye ithafen yazılmıştır. Hz. Peygamber'den itibaren Abbasiler dönemi sonuna kadar tarihi olayları ele alan eserin bir bölümü ise Hz. Ali'nin fazileti ile on iki imama dair hikâyeleri konu edinmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Aykaç, "Cemâl el-Hüseynî", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 303-304.

<sup>354</sup> Koelle, s. 79.

<sup>355</sup> Koelle, s. 492.

<sup>356</sup> Koelle, s. 79. Ne var ki Koelle, sadece eserin ismini vermekte, herhangi bir referans bilgisi sunmamaktadır.

sana ne zararı olurdu, çünkü o zaman seni ben kefenler, ardından dua ederdim” demişti. Aişe hiddetlenerek sert bir şekilde, “Tam olarak istediğin bu; eminim ki, beni defnettığın aynı gün, benim şu odamda yeni bir karınla gelin-güveyi olurdun” diyerek karşılık vermiş; Hz. Peygamber de kendisine gülümsemişti.<sup>357</sup>

Yirminci yüzyıl, Hz. Muhammed’in hayatına dair çalışmaların sayıca arttığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemle ilgili, Margoliouth, Watt ve Rodinson’un görüşlerine değinmiştik. Yirminci yüzyılın ilk yarısında Margoliouth, yedi yaşındayken nişanlanmış ve dokuz yaşına ulaşmış bir *çocuğun* oyuncaklarından koparılaraq Hz. Muhammed ile evlendirilmesini “uygunsuz birliktelik” şeklinde ifade etmekteydi. Böylece o, Sprenger ve Muir’in vurgu yaptığı *yaş farkı* ve Hz. Aişe’nin *çocuk* olması hususlarını bir araya getirerek sunmaktaydı. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Watt, Hz. Aişe’yi *çocuk* saymakla beraber, Hz. Aişe’nin yaşı üzerinden Hz. Muhammed’e herhangi bir eleştiri getirmemekteydi. Rodinson ise *küçük kız* Aişe’nin henüz altı yaşındayken Hz. Muhammed’e nikâhlandığını, bunun Araplar için dahi erken bir yaş olduğunu, ancak o dönemin toplumunda buna dair bir eleştirinin olmadığını belirtmekteydi. Bu üç oryantalist, evliliğin gerekçesini ise siyasi ittifak şeklinde kabul etmekteydi.

Yine yirminci yüzyılın başlarında Hz. Muhammed’in hayatını kaleme alan Edward Sell (1839-1932), Hz. Aişe’nin evliliğini ve evlilik yaşını, Koelle’yi ve onun kullandığı kaynakları esas alarak aktarmaktadır. Dolayısıyla Sell, Aişe’nin altı ya da yedi yaşındayken evlendiğini ve fiilî evliliğin üç sene sonra gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>358</sup> Aişe’yi, “O, çok kararlı bir kadın haline geldi ve kendisine cân-ı gönülden bağlı kocasının üstünde büyük bir etki gücüne sahip oldu” sözleriyle tanımlamasına rağmen Sell, Hz. Aişe’nin evlilik yaşına dair hiçbir yorumda bulunmamaktadır.<sup>359</sup> Benzer şekilde Sell, evliliğin gerekçesi konusunda da net bir görüş ortaya koymamaktadır. Sell, Medine’deki ilk yıllarında muhâcirlerin durumunu ele aldığı bölümde, Hz. Muhammed’in Hz. Aişe ile evlendiği zaman yokluk içinde

---

<sup>357</sup> Koelle, s. 79-80.

<sup>358</sup> Edward Sell, **The Life of Muhammad**, The Christian Society for India, Madras, 1913, s. 64.

<sup>359</sup> Sell, devamında Hz. Aişe’yi büyük bir muhaddis olarak nitelemekte ve onun bin iki yüz hadis rivayet ettiğinin söylendiğini belirtmektedir. Ayrıca burada verdiği dipnotta Sell *Miškâtü’l-Mesâbih*’e atıfla, Hz. Peygamber’in Aişe hariç hiçbir kadının yanında vahiy almadığını ifade etmektedir. Sell, s. 64-65. Sell’in “*Mishcat ul-Masabih*, s. 926” şeklinde verdiği bu atıf için bkz. Hatîb et-Tebrîzî, *Mishcat ul-Masabih*, Cilt: 2, s. 791.

olduklarını, Margoliouth'un görüşleri çerçevesinde tartışmaktadır.<sup>360</sup> Bununla birlikte Margoliouth'un evlilik için öne sürdüğü yokluğu bertaraf etme gayesine değinmeyen Sell, evliliğin gerekçesine dair herhangi bir izah yapmamaktadır.

Bu noktada, İslam'da kadın çalışmalarıyla tanınan ve kendi ifadesiyle, "belki de ilk ve tam bir Aişe biyografisini, İslami kaynakları esas alarak" kaleme alan Nabia Abbott'a (1897-1981) ayrı bir parantez açmak ve onun görüşlerine daha detaylı yer vermek uygun olacaktır. Aişe'nin evlilik yaşı ve zamanı hakkında Abbott, önceki oryantalistlerle benzer görüşleri paylaşmaktadır. Hatice'nin m. 619 yılındaki vefatından birkaç ay sonra Hz. Muhammed'in Sevde bint Zem'a ile evlendiğini söyleyen Abbott, bunun hemen akabinde altı yaşındaki Aişe ile evlendiğini, evliliği tamamlamak için üç yıl beklediğini söylemektedir.<sup>361</sup>

"Aişe'ye atfedilen rivayetlere" şüpheli yaklaşımını vurgulayan Abbott, bu çerçevede "arkadaşlarıyla oyun oynarken annesinin kendisini çağırması" rivayetini, önceki oryantalistlerden farklı yorumlamaktadır.<sup>362</sup> Abbott, yaklaşık bir buçuk asır önce Muir'in kullandığı "erken olgunlaşmış" tabirini tekrar ederek Aişe'nin, annesi Ümmü Rûmân'ın kendisini çağırmasıyla evleneceğini anladığını, fakat bu evliliğin kiminle olacağını bilmediğini savunmaktadır.<sup>363</sup> Bununla birlikte Abbott, onun orta-yaşlardaki Resûlullah'la evleneceğini öğrendiğindeki tepkisinin keyfiyetine dair bir rivayetin bulunmadığı belirtmektedir. Aişe'nin bir müddet tek düşüncesinin oyun oynamak olduğunu söyleyen Abbott, böylece hem onun *çocuk* yaşına hem de aradaki yaş farkına vurgu yapmaktadır.<sup>364</sup> Yine aynı şekilde, hicret hazırlıkları esnasında, kaynaklarda Esmâ'dan bahsedilmesine rağmen Aişe'nin hiçbir rolünün kaydedilmediğini ifade ederek onun yaşının küçük olduğuna işaret etmektedir.<sup>365</sup>

Abbott, evlilik süreciyle alakalı, Sprenger ve Muir'le benzer görüşleri paylaşmaktadır. Mekke'de kalan ailelerinin Medine'ye getirilmesi noktasında Hz.

---

<sup>360</sup> Sell, s. 65.

<sup>361</sup> Abbott, s. 4.

<sup>362</sup> Abbott, s. 4.

<sup>363</sup> Muir'de karşımıza çıkan "the precocious bride" tasvirini Abbott'ta da görmekteyiz. Bkz. Abbott, s. 4. Karşılaştırma için bkz. Muir, Cilt: 3, s. 22. Ayrıca Abbott, Aişe'nin kiminle evleneceğini bilmediği iddiası için İbn Sa'd'ı (VIII, 40) kaynak göstermektedir. İbn Sa'd'da geçen rivayete göre Hz. Aişe'den isnatla Vâkıdî, şöyle nakletmektedir: "Ben diğer kızlarla oyun oynarken Resûlullah benimle evlendi. Annem beni alarak evde tutup dışarıya çıkmama izin vermeyinceye kadar evli olduğumu bilmiyordum. O andan sonra evli olduğum hissi içime yerleşti. Annem bana bunu haber verinceye kadar da ona sormamıştım." Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59.

<sup>364</sup> Abbott, s. 4.

<sup>365</sup> Abbott, s. 4-5.

Muhammed azatlısı Zeyd'i, Ebû Bekir de oğlu Abdullah'ı görevlendirmişti. Hicret'ten birkaç hafta sonra bir tarafta Sevde, Fâtıma ve Ümmü Kulsûm, diğer tarafta Ümmü Rûmân, Esmâ ve Aişe Medine'ye sağ salim ulaşmışlardı. Mescid-i Nebvî'nin tamamlanmasının akabinde Hz. Muhammed, kızları ve eşi Sevde ile buraya yerleşmiş, Aişe ise "ev"e henüz getirilmemişti.<sup>366</sup> Bunun üzerine Ebû Bekir, evliliğin gecikme sebebini sorunca, Hz. Muhammed mehri karşılayacak durumunun olmadığını söylemişti. Buna karşılık Ebû Bekir, Hz. Muhammed'e, mehri kendisinin karşılayacağını söyleyerek bu engeli ortadan kaldırmıştı.<sup>367</sup>

Öte yandan Abbott, düğün tarihi konusundaki belirsizliğe dikkat çekmektedir. Kaynaklarda düğünün ne zaman gerçekleştiğine dair farklı rivayetlerin olduğunu belirten Abbott, kimilerine göre Medine'ye gelişin yedi yahut sekizinci ayı olan Hicret'in ilk senesinin Şevvâl ayında yapıldığını, kimilerine göre ise Bedir Savaşına kadar düğünün gerçekleşmediğini, böylece en geç Hicret'in ikinci yılının Şevvâl ayında düğünün yapıldığını aktarmaktadır.<sup>368</sup>

Bu noktada Abbott'un, hem henüz on yaşına ulaşmamış ve hâlâ oyun oynamayı seven Aişe'nin evlilik yaşına, hem de ellili yaşlarındaki Hz. Muhammed'le evliliğine dair yaptığı tespit kayda değerdir. Zira Abbott, İslami kaynaklarda Aişe ile Hz. Muhammed'in yaşları arasındaki farka dair hiçbir yorum yapılmadığını söylemektedir.<sup>369</sup> Bu tespit, kanaatimizce dönemin sosyal durumunu ve algısını ortaya koyması bakımından önemlidir.

Abbott, yine rivayetin Aişe'den geldiği kaydını düşerek, arkadaşlarıyla oyun oynamakta olan Aişe'nin, annesi Ümmü Rûmân tarafından çağrılıp düğün için hazırlandığını, kadınlı-erkekli misafirleriyle oturmakta olan Hz. Muhammed'in kucağına oturtulduğunu ve artık oyun oynamayı seven çocuk Aişe'nin, yaşı ilerlemiş Allah Resûlünün karısı olduğunu zikreder. Hz. Muhammed'in sonraki evliliklerinde yapılan kutlamalar karşısında Aişe'nin biraz kıskançlıkla ve belki biraz da mahcubiyetle, kendisinin bu tür kutlamadan mahrum kaldığını söylediğini aktaran

---

<sup>366</sup> Abbott, s. 5-6.

<sup>367</sup> Abbott, s. 6; Abbott, bu rivayet için "İbn Sa'd, VIII. 43" şeklinde kaynak göstermektedir. İlgili rivayet için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 62-63.

<sup>368</sup> Abbott, s. 6. Nevevî s. 489 ve Taberî, I, 1263'e karşılık kıyas için Caetani, *Anneli dell'Islam*, (10 cilt; Milan, 1906-1925), I, 424'ü referans vermektedir. Taberî'ye göre Medine'ye hicretten sonra Aişe dokuz yaşındayken Şevvâl ayında evlilik gerçekleşmiştir. Bkz. Taberî, Cilt: 3, s. 164.

<sup>369</sup> Abbott, s. 6-7.

Abbott, artık Aişe'nin de "kız kardeşi (=sister)" Sevede gibi, Mescid'de bir odaya sahip olduğunu dile getirir.<sup>370</sup>

Abbott, Aişe'nin "karı olsun yahut olmasın, aslında hala çocuk olduğuna ve çocuksu şeyleri terk etmeye hazır olmadığını" söyleyerek, onun yaşına vurgu yapmaya devam etmektedir.<sup>371</sup> Hz. Muhammed'in onun tabiatına uygun davrandığını söyleyen Abbott, bu durumu ortaya koymak üzere kaynaklarda yer alan sair rivayetleri Aişe'nin hâlâ çocuk olduğunu gösteren örnekler olarak nakletmektedir. İbn Sa'd ve İbn Hanbel'de geçen rivayete göre Hz. Muhammed, eve geldiğinde Aişe'nin oyuncaklarla oynadığını görmesi üzerine "Bunlar ne, ey Aişe?" diye sorar. Aişe ise istifini bozmadan "Süleyman'ın atları" veya "benim kız bebeklerim" şeklinde cevap verir. Başka bir olayda, Hz. Muhammed'in gelmesiyle oyun oynamakta olan Aişe'nin arkadaşlarının kaçtığı, ancak Hz. Muhammed'in onları tekrar geri çağırarak kendisinin de onların oyununa dâhil olduğu rivayet edilmektedir.<sup>372</sup> Yine, Habeşilerin Mescid'in bahçesinde savaş oyunu oynamaları esnasında Hz. Peygamber'in Aişe'yi yanına alarak, bizzat Aişe'nin ifadesiyle, "usanıncaya kadar" izlemesine müsaade etmiştir.<sup>373</sup> Bir bayram günü, tamburlarıyla Aişe'yi eğlendiren iki kadın hizmetçisine çıkışan babası Ebû Bekir'e, Hz. Peygamber'in "Bırak onları ey Ebû Bekir, her milletin bayramı vardır, bu da bizim bayram günümüz" diyerek eğlenceye devam etmelerine izin vermesini anlatan rivayet de bu minvalde değerlendirilebilir.<sup>374</sup>

Görüldüğü üzere Abbott, Aişe'nin Hz. Muhammed ile evliliğine dair, İslam tarihinin erken dönem kaynaklarına yaptığı atıflarla tafsilatlı bilgiler vermekteyse de Aişe'den gelen rivayetlere temkinli yaklaşmaktadır. Evlilik yaşı konusunda oryantalistlerin kabullerini takip eden Abbott, her ne kadar Aişe'nin çocuk yaşına ısrarla vurgu yapmaktaysa da bu evliliğe açıkça bir eleştiri getirmemektedir. Bununla birlikte, Muir'in "erken olgunlaşmış" kavramını dillendiren Abbott, aynı zamanda Margoliouth'un *çocuk yaş* ile *yaş farkı* konularındaki eleştirel yaklaşımının izlerini

<sup>370</sup> Abbott, Aişe'nin düğün kutlaması yapılmadığı yönündeki serzenişiyle ilgili olarak, "Taberî, I, 1769 vd, 1263" ve "İbn Hanbel, Cilt: 6, 211"i referans göstermektedir. Abbott, s. 7. Taberî'deki ilgili rivayetler için bkz. Taberî, Tarih, Cilt: 3, s. 163.

<sup>371</sup> Abbott, s. 7.

<sup>372</sup> Abbott, s. 8. Abbott'un aktardığı bu rivayetler için verdiği kaynaklar, İbn Sa'd, VIII, s. 42 ve İbn Hanbel, VI, 57, 166, 233 olarak geçmektedir. İbn Sa'd'da yer alan ilgili rivayetler için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59, 60, 62.

<sup>373</sup> Abbott, s. 8. Abbott, İbn Hanbel'den (VI, 84 vd, 166, 186 vd, 233, 270) şeklinde atıf vermektedir.

<sup>374</sup> Abbott, s. 8. Yine kaynak İbn Hanbel (VI, 33 ve 99) olarak verilmektedir. Ayrıca ilgili rivayet için bkz. İbn Hanbel, Cilt: 6, 134.



taşımaktadır. Öte yandan, Abbott'un kaydettiği ve dönemin sosyal gerçekliğini yansıtan bir diğer olgu da Hz. Muhammed'le Aişe arasındaki yaş farkına dair erken dönem kaynaklarında hiçbir yorum bulunmadığı hususudur.

### 1.2.2.3. Tarihsel Sürece Dair Değerlendirme

On yedinci ve on sekizinci yüzyılları birlikte değerlendirdiğimizde, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına yönelik açık yahut somut bir eleştiri söz konusu değildir. Bu dönemde Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile yaptığı evliliğe dair eleştiriler, Hz. Muhammed'in çok-eşliliğine dayanmaktadır. Her ne kadar bu dönem oryantalistleri Hz. Aişe'nin yaşını mevzu bahis etseler de, çoğunlukla sıcak iklimin kadınların fiziki gelişimini hızlandırdığı düşüncesinden hareketle, evliliği olağan karşılamaktadırlar. Dolayısıyla on yedinci ve on sekizinci yüzyıl oryantalistlerinin Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği anlatılarında Hz. Aişe, bir *kız* çocuğu değil, bir *kadın* olarak nitelenmektedir.

On yedi ve on sekizinci yüzyıl oryantalistlerinden Prideaux ve Long'un haricinde görüşlerine kısaca yer verdiğimiz Stubbe ve Gibbon da dönemin yaklaşımlarını sürdürür. Sıcak iklimin etkisiyle Hz. Aişe'nin erken olgunlaştığı düşüncesinin hâkim olduğu bu dönemde, evlilik yaşı bir problem olarak görülmez. Oryantalistlerin asıl eleştirisi, Hz. Muhammed'in çok-evliliği vurgusundan hareketle, onun şehvetperest olduğuna yöneliktir.

Benzer bir tespit çağdaş İslam tarihi araştırmacılarından biri olan Kecia Ali tarafından yapılmaktadır. Aişe'nin yaşının sadece erken dönem Sünni âlimlerin zihnini meşgul ettiğini söyleyen K. Ali, ancak sonraki dönemlerde Müslümanlar arasında bu meselenin tartışılmadığını belirtmektedir. Dahası ortaçağ Hıristiyan yazarlar ve erken dönem polemist tarihçilerin de Aişe'nin yaşını gündeme taşımadıklarını, bunun yerine Hz. Muhammed'in çok evliliğinin ve Müslümanların cinsel sapkınlıklarının eleştirildiğini ifade etmektedir.<sup>375</sup>

Dikkatle takip edildiğinde, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda *kadın* olarak kabul edilen Hz. Aişe'nin evlilik yaşı üzerinden yapılan nitelemelerin on dokuzuncu

---

<sup>375</sup> Kecia Ali, **The Lives of Muhammad**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2014, s. 158.

yüzyıldan itibaren keskin bir şekilde değiştiği görülecektir. On dokuz ve yirminci yüzyıl oryantalist yazımında önce çıkan unsur, artık Hz. Aişe'nin *çocuk* şeklinde nitelenmesidir. Sprenger'la başlayan bu süreçte, Hindistan üzerinden elde edilen İslam tarihinin birincil kaynaklarının kullanımıyla söylemdeki değişimin aynı döneme denk gelmesinin, tesadüfi olmadığı kanaatindeyiz. Zira erken dönem kaynaklarındaki Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair rivayetlerde, Hz. Aişe, bizzat kendisini *çocuk* olarak tanımlar. Sprenger, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe arasındaki yaş farkını tedavüle sokarken, Muir, *olgunlaşmış çocuk gelin* tabiriyle Hz. Aişe'ye dair bir betimlemeyi tercih etmiştir.

Sprenger'ın 1851 yılında, “orijinal kaynaklar” a dayanarak kaleme aldığı Hz. Muhammed'in hayatına dair çalışma, kanaatimizce söylemdeki değişimin miladı kabul edilmelidir. Örneğin Amerikalı papaz G. Bush'un 1831 tarihli *The Life of Mahommed*'inde Hz. Aişe'nin evlilik yaşı tartışma konusu edilmez. Buna karşın 1889 tarihli çalışmasında Koelle, Hz. Aişe'yi *kız çocuğu* olarak tanımlar. Devam eden süreçte Margoliouth, Watt, Abbott, Rodinson gibi isimlerin tamamı için Hz. Aişe evlendiğinde *kız çocuğudur*. Hz. Aişe'nin yaşı yanında, bu dönemde konu edilen bir başka mevzu ise Hz. Muhammed ile Hz. Aişe arasındaki yaş farkıdır. İlk kez Sprenger'ın dile getirdiği yaş farkı hususu, daha sonra Margoliouth tarafından “uygunsuz birliktelik” şeklinde tanımlanmış, Abbott da bu yaklaşımı devam ettirmiştir.

Kecia Ali, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair değerlendirmesinde Prideaux ve Bush'un yanında Muir'i de zikrederek bu oryantalistlerin, Hz. Aişe'nin güzelliğine, gençliğine ve hatta “çocuk gelin” gibi ifadeler kullanarak küçüklüğüne vurgu yaptıklarını belirtir. Fakat K. Ali'ye göre hiçbirisi, Aişe'nin evlilik yaşı üzerinden Hz. Muhammed'e olumsuz herhangi bir eleştiri yöneltmezler. K. Ali, bu oryantalistlerin tenkitlerinin Hz. Muhammed'in çok-eşliliğine odaklandığını savunmaktadır.<sup>376</sup>

K. Ali'ye göre, yirminci yüzyıla gelindiğinde, evliliğe itiraz noktası hâlâ Aişe'nin yaşı değildir. Bu dönemde eleştiri konusu haline gelen mesele, ellisini aşmış Hz. Muhammed ile Aişe arasındaki yaş farkıdır.<sup>377</sup> Konu hakkında D. S. Margoliouth'un görüşlerine yer veren K. Ali, özellikle Margoliouth'un Hz.

---

<sup>376</sup> Ali, s. 158-161.

<sup>377</sup> Ali, s. 162.

Peygamber'in hayatına tamamıyla olumsuz yaklaşım sergilemiş olmasına rağmen, vurgunun Aişe'nin yaşından ziyade, aradaki yaş farkına yapıldığını söylemektedir.<sup>378</sup> K. Ali'nin bu görüşünde eksik olan husus, yaş farkı söylemini gündeme taşıyan ilk isim, yukarıda gösterdiğimiz üzere, on dokuzuncu yüzyıl oryantalistlerinden Sprenger olmasıdır.

K. Ali'nin bu ifadelerine genel manada katılmakla birlikte, zikrettiği isimler arasından Muir ve Margoliouth hakkındaki düşüncelerine şerhli yaklaşılmaktadır. Zira daha önce işaret ettiğimiz üzere, Sprenger ile başlayan ve Muir tarafından dozu artırılarak sürdürülen Hz. Aişe'nin *çocuk* olduğu vurgusu ve Margoliouth'un Aişe'nin yaşına ilaveten aradaki *yaş farkını* dile getirerek "uygunsuz birliktelik" tasviri, dolaylı bir eleştiridir. Bir başka ifadeyle, on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, henüz kavramsallaşmamış yahut yasalaşmamış bir durum olarak "çocuk gelin" üzerinden eleştiri, sadece zihinsel kodlarda mahfuz ve *erken gelişmiş çocuk*, *dokuz yaşında çocuk* gibi tabirlerle karşılık bulan dolaylı bir eleştiridir. Zira K. Ali de bu evliliğin Batı'da bir *mesele* haline gelişini irdelerken, on dokuzuncu yüzyıl sonlarına işaret etmektedir.<sup>379</sup>

On yedinci yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair yaklaşımlara bakıldığında, asıl değişimin on dokuzuncu yüzyılda yaşandığı görülmektedir. K. Ali, bu değişimi, Batı dünyasının geçirdiği dönüşümün etkisinden bağımsız görmez. K. Ali, "on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında, Avrupalı olmayan toplumların geri kalmış olduğu düşüncesi, onların değişebilir olduğu görüşünü yansıtır. Kıyaslanamaz olmaktan ziyade, onlar evrensel gelişim yörüngesinden geride kalanlardır" sözleriyle Avrupalıların zihnindeki Müslüman algısını ortaya koymaktadır.<sup>380</sup> Bu süreçte Batı'nın zihnindeki *Ötekinin* karşılığı haline gelen Müslümanlar, fıkren "Hristiyan normlarından ayrıldıkları" için ilkel ve geridirler.<sup>381</sup> Kanaatimizce K. Ali'nin zikrettiği sürecin devamında her şeyi "Euro-centric" bakışla ele alan Batı, mütemadiyen kendi normları özelinde Müslümanları tedip etme gayretine girişmiştir.

---

<sup>378</sup> Ali, s. 162.

<sup>379</sup> Ali, s. 168.

<sup>380</sup> Ali, s. 167.

<sup>381</sup> Ali, s. 164.

Bezner bir tespiti, Erşahin de Avrupa-merkezli yaklaşımın sonucu olarak dile getirmektedir. Nitekim Erşahin'in de belirttiği üzere, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğine dair itirazlar, "Aydınlanma sonrası Avrupa değerleri" ekseninde yükselmeye başlamıştır. Ayrıca Erşahin'e göre, bireyin psikolojisini ve davranışlarını birincil dereceden cinselliğin etkilediğini savunan Sigmund Freud'un (1856-1939) görüşü, Batı dünyasının evliliğe yönelik itirazlarında önemli bir argüman haline gelmiştir.<sup>382</sup> Öte yandan Erşahin, K. Ali'nin yansıttığı Avrupalıların zihnindeki Müslüman imajını, Montesquieu'nin literatüre kazandırdığı "doğu despotizmi" kavramıyla ifade eder.<sup>383</sup> Buna göre "despot" olmakla itham edilen Müslümanların, "temel insan hak ve özgürlüklerini ihlal ettikleri, halkı zulümle yönettikleri, cinsel arzularının esiri oldukları" iddiası, Aişe evliliğine itirazların temel dayanaklarından biri olmuştur.<sup>384</sup>

K. Ali'nin zihniyet okuması üzerinden yaptığı temellendirme, haklılık payı içermekle beraber, K. Ali'nin tabiriyle, Avrupalıların Hz. Aişe'nin evlilik yaşını problem olarak algılamaları ile Hz. Aişe'ye dair betimlemelerinin aynı döneme denk gelmesi, sadece Batı'nın zihniyet değişimiyle açıklanamaz. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar bir *kadın* olan Aişe'nin, birden bire *kız çocuğu* görülmesi, aynı zamanda Hz. Aişe'nin kendisini *kız çocuğu* olarak tanımlamasıyla doğrudan ilişkilidir. Zira bu kavramsal farklılığı ilk dillendiren isimlerin, Hindistan'da İslam tarihinin birincil kaynaklarına ulaşan Sprenger ve Muir olması, iddiamızın en temel dayanağıdır. Şayet erken dönem polemistler, Hz. Aişe'nin, rivayetlerde anlatıldığı üzere, evleneceği sırada *tahterevallide sallandığından*, evlendikten sonra *arkadaşlarıyla beraber oyuncaklarıyla oynadığından* haberdar olsaydı, Hz. Muhammed'e saldırmak için herhangi bir tereddütte bulunmazlardı. Oysa ki onlar, ellerindeki ikincil ve tarafgir kaynakların sunduğu sınırlı bilgilerden hareketle eleştirilerinin merkezine Hz. Muhammed'in *çok-eşliliğini* koymuşlardır.

Esasında bu durumu, K. Ali de farklı bir perspektiften ortaya koymaktadır. Oryantalistlerin Müslümanlara yönelik tutumunda belirleyici unsurun cinselliğe odaklandığını savunan K. Ali, evlilik yaşının kademeli bir şekilde nasıl *mesele* haline dönüştüğünü tespit etmektedir.<sup>385</sup> Buna göre, "eşcinselliği, özellikle de oğlancılığı hoş

<sup>382</sup> Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 115.

<sup>383</sup> Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 115.

<sup>384</sup> Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 115.

<sup>385</sup> Ali, s. 164.

gördüğü iddialarını da muhtevi Hz. Muhammed'in şehvetperestliğine yönelik kınamalar, on sekizinci yüzyılın sonlarında yerini kadın köleliği ve harem konusundaki takıntılara bırakmıştır.”<sup>386</sup> K. Ali, kadınların durumunu dikkate alan tutumla birlikte İslam'da “kadın meselesi” ile hümaniteryen bilincin doğuşu arasında bir bağlantının ortaya çıktığını belirtmektedir. Artık, sadece Doğu'nun ahlaksızlığını eleştirmekle yetinen Batı'da, on dokuzuncu yüzyılda bir taraftan kadının cinselliğiyle iklim arasında ilişki söylemi mevcudiyetini devam ettirirken, diğer taraftan “genç kadınların korunması”na dair görüş gelişmeye başlamış ve çocuk evliliği karşıtı kampanyalar, ilki 1891'de Hindistan'da ve akabinde Mısır ve başka bölgelerde olmak üzere, patlak vermiştir.<sup>387</sup> İlk kampanyaların Hindistan'da başlaması ile 1850li yıllarda Sprenger'in ve 1837-1876 yılları arasında Muir'in Hindistan'da bulunmaları, burada İslam Tarihinin birincil kaynaklarına ulaşarak ilk kez “orijinal kaynaklar”a dayanan Hz. Muhammed'in hayatını kaleme almaları arasında bir ilişki olup olmadığı, merak uyandırmaktadır.

Kecia Ali'nin bu tespitleri göstermektedir ki, çocuk evliliğinin *mesele* haline gelmesi, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına tekabül etmektedir. K. Ali'nin de işaret ettiği şekliyle, Batı'nın ahlaki sorgulamaları, sömürgeci siyaset ve müdahaleleriyle birleşmiş ve bunun neticesinde, bir adım öteye taşınarak sosyal reform teşebbüslerine dönüşmüştür. Bu teşebbüsler, dolaylı olarak, “Hz. Muhammed'in hayatına dair tartışmalar da dâhil” entelektüel sahayı etkilemiştir.<sup>388</sup> Fakat Ali'ye göre yine de bu dönemde, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı özelinde oryantalistler tarafından dile getirilmiş somut bir eleştiriden söz etmek mümkün değildir. Ancak Ali'nin tespit ettiği üzere, yirminci yüzyılın henüz başlarında, 1909 tarihli *U.S. Census Bureau*'nun Cezayir ile ilgili maddesinde çocuk evliliğinin Müslüman ülkelerde yaygın olduğu ifade edilmiş ve çocuk evliliğinin, Hz. Muhammed'in Aişe ile yedi yaşında evlenmesine atıfla, İslam hukuku ve Kur'an'da dayanağının bulunulduğuna işaret edilmiştir.<sup>389</sup> Yine bu noktada, K. Ali'nin kısmi haklılığını ifade etmekle birlikte, Hz. Aişe'nin yaşına yönelik

---

<sup>386</sup> K. Ali, bu değişimin gerekçesini bölgedeki güç dengesinin değişimiyle, daha açık ifadesiyle Osmanlı'nın düşüşü ve İngilizlerin yükselişiyle ilişkilendirmektedir. Bkz. Ali, s. 167.

<sup>387</sup> Mrinali Sinha, **Specters of Mother India: The Global Restructuring of an Empire**, Durham, NC: Duke University Press, 2006 ve Schick, *Erotic Margin*, s. 138'den naklen, Ali, s. 168.

<sup>388</sup> Ali, s. 168.

<sup>389</sup> Department of Commerce and Labor, Bureau of the Census, *Special Reports: Marriage and Divorce, 1867–1906*, Pt. 1: *Summary, Laws, Foreign Statistics* (Washington, DC: Government Printing Office, 1909). “Marriage and Divorce Laws: Algeria”, s. 359'dan naklen, Ali, s. 170.

oryantalistlerin somut eleştirisi olmadığı görüşüne katılmadığımızı ifade etmek durumundayız.

### 1.2.3. Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşına Yönelik Çağdaş Yaklaşımlar

Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hakkında oryantalistlerin bu söylemlerine karşı, hem İslam dünyası içerisinde, hem de Batı'da cevap verme refleksi gelişmiştir. Hâlâ güncelliğini koruyan meselenin tartışılmaya başlamasının izlerini, yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren görmek ve özellikle günümüzde arttığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda bize göre tartışma, *Hz. Aişe'nin evlilik yaşının kaç olduğu* ve *Hz. Aişe'nin evlilik yaşını nasıl anlamak gerektiği* şeklinde iki temel üzerine bina olmaktadır.

Biz bu tartışmayı üç grup çerçevesinde sürdürmenin doğru olduğu kanaatindeyiz.<sup>390</sup> Buna göre birinci grup, oryantalistlerin *küçük yaş* üzerinden oluşturduğu algıya karşı, Hz. Aişe'nin evlendiğinde aslında daha *büyük yaşta* olduğunu iddia eden *savunmacı anlayışın* temsil ettiği gruptur.<sup>391</sup> İkinci grup ise *literal okumayla* esasında rivayetleri ve geleneği savunmaktadır. Bu grubun temel iddiası *dönemin Arap örf ve adetlerine uygunluk ile iklim şartlarının kadınların fiziksel gelişimine etkisi* bağlamında Hz. Aişe'nin gerçekten de altı yaşında nikâhlanıp, dokuz yaşındayken fiilî evliliğin gerçekleştiğidir. Hz. Aişe'nin evlilik yaşını nasıl anlamak gerektiği fikri ise daha ziyade *hermenötik yaklaşım* ile okuma yapanlardan müteşekkil üçüncü grup tarafından benimsenmektedir. Bu fikirler çerçevesinde ortaya konan görüşler, aynı zamanda oryantalistlerin iddia ve ithamlarını değerlendirme imkânı sağlayacaktır.

<sup>390</sup> Erşahin, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı konusunda Müslümanların yaklaşımının “apologetic” veya “geleneği savunma” üzerine odaklandığını belirtmektedir. Bkz. Erşahin, Batılı Oryantalistler, s. 114.

<sup>391</sup> Mehmet Azimli, oryantalistlerin iddialarına karşı Hz. Aişe'nin yaşını büyük gösteren Müslüman âlimlerin savunmacı bir reflekse cevap verdiğini söylemektedir. Bkz. Mehmet Azimli, “Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2003, (Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı), s. 28-29. Her ne kadar Azimli, Hz. Aişe'nin yaşını büyük gösteren yaklaşımları savunmacı olarak nitelese de, diğer tarafta yer alan ve literal okumayla esasında rivayetleri ve geleneği savunan grubu da bu çerçevede değerlendirmek gerekir. Bkz. Suzan Yıldırım, “Hz. Aişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar”, **İSTEM**, Yıl: 2, Sayı: 4, 2004, s. 243.

### 1.2.3.1. Savunmacı Yaklaşım

Hız. Aişe'nin evlilik yaşını, rivayetlerde belirtilenin aksine, daha büyük kabul eden görüşleri, oryantalistlerin ithamlarına yönelik ilk tepki olarak okumak mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla, bu grubun ilk temsilcisi Ömer Rıza Doğrul'dur.<sup>392</sup> Doğrul'un aşağıda naklettiğimiz ifadeleri, yaş meselesinin İslam dünyası içerisinde tartışılmasını izah etmesi bakımından kayda değerdir:

*Bizi Hz. Aişe'nin yaşı ile bu kadar tafsilatlı bir surette meşgul olmağa sevkeden sebep, İslâm düşmanlarının Hz. Muhammed ile Hz. Aişe arasında vuku bulan evlenmeyi uzun uzadıya dedikoduya ve bir takım taarruzlara esas ittihaz etmeleri, bütün taarruzları Hz. Aişe'nin evlendiği vakitteki yaşına dayandırmalarıdır. Bunların iddiasına göre Hz. Muhammed, dokuz yaşında bir kızı almakla doğru hareket etmemiş imiş!*<sup>393</sup>

Doğrul, Hz. Aişe'nin yaşının on yedi-on sekiz civarında olduğunu iddia etmektedir. Bu iddiasını desteklemek üzere, Kamer Suresinin 46. ayetinin nüzulünü esas almakta, ayrıca Aişe'nin ablası Esmâ'nın yaşı, Hz. Peygamber'in kendisiyle evlenme sebebi, Hz. Aişe'nin sonraki dönemlerde katıldığı siyasi olaylar, ilmî konulardaki vukufiyeti, daha önce Cübeyr b. Mut'im ile nişanlı olması gibi hususları gündeme getirmektedir.<sup>394</sup> Yine de Doğrul, dönem ve coğrafi şartlar göz önünde alındığında, dokuz yaşındaki kızların evlenmesinin mutlak bir uygulama olduğunu da belirtmektedir.<sup>395</sup>

Doğrul'un iddiaları, özellikle yirminci yüzyılın sonlarından itibaren destek bulmaya başlamıştır. Rıza Savaş da benzer iddiaları dillendirmiş ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşını on yedi kabul etmiştir. Aynı zamanda *iklimin kadınların fiziki gelişimine etkisi* üzerinden yürütülen savunmayı, bilimsel yahut ispatlanabilir olmadığı gerekçesiyle eleştirmiştir.<sup>396</sup>

<sup>392</sup> Türkçeye **Büyük İslam Tarihi: Asr-ı Saadet** adıyla tercüme edilen **Sîretü'n-nebî** isimli eserin orijinali dört cilt olup ilk iki cildi Mevlana Şibli Nu'mânî, son ikisi ise öğrencisi Süleyman Nedvî tarafından kaleme alınmıştır. Ömer Rıza Doğrul tarafından tercüme edilen bu eser, tahkik ve ilavelerle birlikte beş cilt halinde basılmıştır. Eserin orijinal nüshasının ikinci cildi 1920 yılında tamamlanmış olup, Doğrul tarafından 1928 yılında tercüme edilmiştir. Burada yer alan Hz. Aişe bahsi, Doğrul tarafından telif edilmiştir. Bkz. Ömer Rıza Doğrul, "Hz. Aişe", **Büyük İslam Tarihi: Asr-ı Saadet, Cilt: 2** içinde, Muharrir: Mevlana Şibli, Mütercim: Ömer Rıza Doğrul, Günümüz Türkçesine Aktaran: Osman Zeki Mollamehmedoğlu, Eser Kitabevi, İstanbul, 1974, ss. 141-151.

<sup>393</sup> Doğrul, Hz. Aişe, s. 150.

<sup>394</sup> Hz. Aişe'nin yaşıyla ilgili tartışma için bkz. Doğrul, "Hz. Aişe", ss. 147-150.

<sup>395</sup> Doğrul, Hz. Aişe, s. 151.

<sup>396</sup> Rıza Savaş, "Hz. Aişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, İzmir, 1995, s. 139.

İngiliz mühtedi Ruqaiyyah Waris Maqsood, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını konu edinen bir risale kaleme almış ve meseleyi İslam tarihi ile hadis külliyatından derlediği verilerle tartışmıştır. Bu kaynaklardan getirdiği on yedi ayrı delille, zifafın dokuz değil, on dokuz yaşındayken gerçekleştiğini savunmuştur.<sup>397</sup>

Yaşar Nuri Öztürk de Hz. Aişe'nin yaşının kaynaklarda zikredilenlerden daha büyük olduğu düşüncesini ifade eder. Öztürk, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'den önce Mut'im b. Adiyy'in oğlu Cübeyr ile sözlü olduğunu ve daha sonra bu sözün bozulduğunu hatırlatır. Sözün bozulma nedeni olarak kaynaklarda ifade edilen Mut'im b. Adiyy'in, Aişe yüzünden oğlu Cübeyr'in Müslüman olacağı endişesi taşıması rivayetini değerlendiren Öztürk, Hz. Aişe'nin yaşı hakkındaki iddiasını bu görüş üzerine bina etmektedir. Ona göre Hz. Aişe, şayet nübüvvetten sonra doğduysa, Hz. Ebû Bekir putperest bir aileye kızını vermiş olacaktır. Ayrıca Mut'im'in ailesinin böyle bir endişeyi taşıması, Aişe'nin durumunda bir değişikliğin sonucu olmalıdır, ki bu onların sözlenme tarihinin bi'setten önce gerçekleştiğine işaret eder. Dolayısıyla Cübeyr ile aralarındaki söz, Aişe altı yaşındayken bozulduğuna göre, onun doğumu bi'setten en az beş-altı yıl önceye tekabül etmelidir. Bu durumda Hz. Peygamber ile evlendiğinde Aişe, en az on dört – on beş yaşlarındadır.<sup>398</sup>

Adil Salahi ise Müslüman yazarların, Hz. Peygamber ve Hz. Aişe arasındaki yaş farkını dönemin toplumsal örf ve adetlerine uygunluk nazarından ele alarak bunun bir mesele teşkil etmediği şeklinde savunma yaptıklarını ifade eder. Salahi, Arabistan'da kadınların erken yaşta âdet görmeye başladıklarına dair iddialarına itiraz ederek; bunun bir varsayımdan ibaret olduğunu, zira erken dönem kaynaklardan böyle bir tespitin yapılamayacağını belirtir.<sup>399</sup> Salahi, bazısını tarihî bilgilere, bazısını şahsi yorumlara dayandırarak sunduğu gerekçelerle, “objektif bir inceleme” neticesinde Hz. Aişe'nin evlilik yaşının on sekiz veya yirmiden az olamayacağını ortaya çıkacağını savunur.<sup>400</sup>

Görülmektedir ki, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını, büyük kabul edenler ve bunu ispat için uğraşanlar, kaynaklardan delil getirme noktasında sorun yaşamamaktadırlar.

<sup>397</sup> Tartışmanın detayları için bkz. Ruqaiyyah Waris Maqsood, **Hazrat A'isah Siddiqah (R.A.A) A Study of Her Age at the Time of Her Marriage**, IPCI: Islamic Vision, United Kingdom, 1996.

<sup>398</sup> Yaşar Nuri Öztürk, **Asrı Saadet'in Büyük Kadınları**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1998, s. 34.

<sup>399</sup> Adil Salahi, **Muhammad: His Character and Conduct**, The Islamic Foundation, United Kingdom, 2013, s. 203.

<sup>400</sup> Salahi, s. 203-205.



Ancak buna rağmen karşılaştıkları sorun, Hz. Aîşe'den rivayet edilen *altı yaşında evlendiği, dokuz yaşında zifafa girdiği* rivayetinin en erken İslam tarihi kaynaklarında yer almasının yanında, sahih kabul edilen hadis eserlerinde de kaydedilmiş olmasıdır. Nitekim Doğrul, yaş meselesinin dikkatle incelendiğinde, yöneltilen eleştirilerin dayanaksız kalacağını ifade ederek, “Yalnız cümhûr, bu yaş meselesinin bin üç yüz şu kadar sene sonra bir dedikodu vesilesi teşkil edeceğini hiçbir veçhile tahmin edemediğinde bu meseleyi tahkike lüzum görmemiştir,” sözleriyle erken dönem ravilerini eleştirmektedir.<sup>401</sup>

Savaş da Doğrul'un bu ifadelerine ilaveten, kaynaklarda verilen yaşların her zaman gerçeği yansıtmadığını; kimi zaman tahminî olarak yazıldığını, kimi zaman ise ravi veya müstensih'in hatalı aktardığını yahut daha önceki mevcut bir hatadan kaynaklandığını söyleyerek, rivayetlerin sıhhatine olmasa da doğruluğuna yönelik bir eleştiri getirmektedir.<sup>402</sup>

Yine rivayetlere yönelik başka bir eleştiri, Maqsood tarafından dile getirilmektedir. Ona göre “Buhârî, Müslim, Ebû Dâvud, en-Nesâî ve İbn Mâce'nin hadis derlemeleri gibi en sahih kaynaklara” dayanan Aîşe'nin yaşı rivayetinin ilk kaynağı, Aîşe'nin kız kardeşi Esmâ'nın torunu olan Hişâm b. Urve'dir.<sup>403</sup> Bu yüzden ilgili rivayeti sahih saymanın daha doğru kabul edileceği şeklinde bir yaklaşımın akla gelebileceğini ifade eden Maqsood, buna karşılık Hişâm'ın birçok rivayetinin tartışıldığını hatırlatmaktadır. Aîşe ile alakalı rivayetlerin Hişâm'ın babası Urve'den geldiği varsayılsa da bunlar Irak'ta ortaya çıkmış ve Medine halkı bu rivayetlerden haberdar olmamıştır. Dolayısıyla Maqsood'a göre bu rivayetler, tamamen sahih kabul edilmemelidir.<sup>404</sup>

Görüleceği üzere Hz. Aîşe'nin evlilik yaşını büyük kabul eden yaklaşımların temel eleştiri noktası, rivayetlerin, bilerek yahut bilmeyerek, tarih ve yaş konusunda yanlışlıklar barındırdığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Belki de açıkça dile getirilmeyen husus, Hz. Aîşe'nin evlilik yaşı rivayetlerinin muteber ve sahih hadis külliyyatı içerisinde yer alması sebebiyle, eleştirilme imkânının sınırlı olmasıdır. Nitekim bu hususa dikkat çeken Selçuk Coşkun, ilgili rivayeti, *hadislerin tarihe arzı* meselesi

---

<sup>401</sup> Doğrul, Hz. Aîşe, s. 150-151.

<sup>402</sup> Savaş, s.143-144.

<sup>403</sup> Maqsood, s. 4.

<sup>404</sup> Maqsood, s. 4.

bağlamında tartışarak belirtilen yaşın *tarihî bilgi mi yoksa tarihî gerçek mi* sorusu çerçevesinde ele almaktadır.<sup>405</sup>

### 1.2.3.2. Literalist (Lafzi) Yaklaşım

Hız. Aişe'nin evlilik yaşı tartışmasında ikinci grup, Hız. Aişe'nin evlilik yaşı rivayetini *literal* okumayla altı-dokuz şeklinde kabul edenlerdir. Bu grup özellikle çağdaş dönemde ortaya çıkan ve Hız. Aişe'nin yaşını on yedi-on dokuz aralığında kabul eden *savunmacı* görüşlere yönelik, geleneği ve rivayetleri savunanlardır. Fakat biz burada, genel kanaat ve kabulü benimseyen İslam tarihçilerinden ziyade, birinci gruba yönelik eleştirilerini dile getiren isimleri ele alacağımızı belirtmek isteriz. *Literal* okumayı tercih edenlerin, *savunmacı* yaklaşımlara yönelik verdiği cevaplar, aynı zamanda oryantalistlerin eleştirilerine de yanıt mahiyetindedir.

Bu çerçevede örneğin Azimli, bir bakıma reddiye olarak değerlendirilebilecek çalışmasında, “Oryantalistlerin haksız ve hatalı eleştirmelerine, savunmacı bir refleksle cevap veren Müslüman âlimler, benzer bir hata ile Hız. Aişe'nin evlilik yaşını, kendi kültürlerindeki ortalama evlenme yaşı olan 15-20 arasına çekmeye çalışmışlardır” diyerek, Doğrul ve Savaş'ın iddialarına karşı çıkmaktadır.<sup>406</sup> Bununla birlikte Azimli, Dozy gibi bazı müsteşriklerin Hız. Muhammed ile Hız. Aişe arasındaki yaş farkını vurgulayarak yönelttikleri kınamaları, o dönem şartları için bir sorun teşkil etmediği, hatta benzer uygulamalara o dönemde sıklıkla rastlandığı gibi günümüzde de görüldüğü gerekçesiyle reddetmektedir.<sup>407</sup> Ayrıca, Dermenghem, Rodinson, Caetani ve Watt gibi bazı oryantalistlerin bu evliliği dönem şartları itibarıyla olağan karşıladıklarını ifade eden Azimli, gerek Hız. Aişe'nin evlilik yaşının, gerekse Hız. Muhammed ile arasındaki yaş farkının yedinci yüzyıl Arap örf ve adetlerine uygunluğunu vurgulamaktadır. Şayet bu konuda aykırılık olsaydı, müşriklerin Hız. Peygamber'in aleyhinde konuşmadan duramayacaklarını belirten Azimli, Hız. Aişe'nin öncesinde Cübeyr ile nişanlı olmasını da örnek getirmektedir.<sup>408</sup> Azimli, Hız. Aişe'nin

<sup>405</sup> Bkz. Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı”nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hız. Aişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Yaz 2004, ss. 177-196.

<sup>406</sup> Azimli, Hız. Aişe'nin Evlilik Yaşı, s. 28-29.

<sup>407</sup> Azimli, Hız. Aişe'nin Evlilik Yaşı, s. 35.

<sup>408</sup> Azimli, Hız. Aişe'nin Evlilik Yaşı, s. 35.

dokuz yaşında evlendiğini gösteren birçok rivayetin “sadece yorumla reddedilemeyeceğini” söyleyerek, aksi görüşleri “bilimsel olmaktan ziyade, tepkisel” değerlendirmektedir.<sup>409</sup> Sonuç itibarıyla Azimli, bu evliliği, tarihin bir döneminde bir coğrafyada yaşayan bir toplumun kendi kültürleri ve dinamikleri içinde değerlendirerek tarihsel bir olgu kabul etmektedir.<sup>410</sup>

Bu grupta yer alan bir başka isim Recep Erkocaaslan, savunmacı grubun iddialarını reddetmektedir. Erkocaaslan yine özellikle İslam tarihi başta olmak üzere Hadis literatüründeki rivayetleri öne sürerek, Hz. Aîşe’nin yaşını altı kabul etmektedir. Ancak Erkocaaslan’ın aşağıdaki ifadesi, çalışmasında sıklıkla vurguladığı üzere geleneği ve rivayeti savunma gayesini açıkça ortaya koyması bakımından önemlidir:

*Hz. Âîşe’nin evlilik yaşını ifade eden rivayetler **Kütüb-ü sitte** gibi kaynaklarda geçmesine rağmen doğruluğu sorgulanmaktadır. Fakat çok daha zayıf bir rivayet şayet kendi görüşleri doğrultusunda ise hemen kabul edilmekte ve yanlış olabileceği ihtimali üzerinde durulmamaktadır. Bu yaklaşım tarzı, olaya ilmî noktadan değil, duygusal noktadan hareketle yaklaşıldığının en önemli kanıtıdır.*<sup>411</sup>

Erkocaaslan, bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, Hz. Aîşe’nin evlilik yaşını altı ve zifaf yaşını dokuz kabul etmektedir. Bu noktada Erkocaaslan, Hz. Aîşe’yi daha ileri bir yaşta gösterenlere yönelik “muteber hadis kaynaklarındaki rivayetleri görmezden gelmeyi tercih” ettikleri şeklinde itham etmesine rağmen, erken dönem İslam tarihi kaynaklarından aktardığı Hz. Aîşe’nin yedi yaşındayken nikâhlanıp on yaşında zifafa girdiğini söyleyen rivayetleri eleştirmesi beklenmektedir.<sup>412</sup> Zira *muteber hadis kaynaklarında* yer alıyorsa ve bizzat Hz. Aîşe tarafından altı ve dokuz yaşları telaffuz edildiyse, diğer rivayetlerin nasıl ortaya çıktığı, üzerinde durulmayı gerektirecek kadar ciddi bir konudur. Ayrıca bugünkü değerlerle konuyu tartışmanın anlamsız olduğunu ifade eden Erkocaaslan, Azimli gibi, dönemin şartları itibarıyla bu tür evliliğin toplum tarafından olağan algılandığını vurgulamakta, *insaflı* kabul ettiği

<sup>409</sup> Azimli, Hz. Aîşe’nin Evlilik Yaşı, s. 36. Azimli’nin “Bu kadar rivayet, sadece yorumla reddedilemez” görüşüne itiraz için bkz. Şaban Öz, **Farklı Siyeri Okumak: Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017, s. 350.

<sup>410</sup> Azimli, Hz. Aîşe’nin Evlilik Yaşı, s. 37.

<sup>411</sup> Recep Erkocaaslan, “Hz. Âîşe’nin Hz. Peygamber ile Evliliği ve Evlilik Yaşı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 51, Ağustos 2017, (Hz. Âîşe’nin Hz. Peygamber ile Evliliği), s. 1238; ayrıca diğer bölümlerdeki bu konuya vurgusu için bkz. s. 1241, 1242. Alıntındaki vurgular, yazarın kendisine aittir.

<sup>412</sup> Erkocaaslan, Hz. Âîşe’nin Hz. Peygamber İle Evliliği, s. 1242-1243.

Bodley, Rodinson ve Watt gibi bazı oryantalistlerin de aynı fikri paylaştığını söylemektedir.<sup>413</sup>

Hız. Aîşe'nin yaşını, örfi yahut dinî bir uygulama olup olmaması cihetinden değerlendirdiği çalışmasında İhsan Arslan, Erkocaaslan'ın konuyu dönemin değer yargıları üzerinden meşrulaştırması yönündeki tezini tekrar etmektedir.<sup>414</sup> Başta Hız. Peygamber'in kızları ile toplumun bazı önde gelenlerinin evlilik yaşı örneklerinden hareketle görüşünü savunan Arslan, küçük yaşta evlenmenin o dönem örfünde yeri olduğunu belirtmektedir.<sup>415</sup> Devamında, Erkocaaslan'ın *insaflı oryantalist* kabul ettiğı Rodinson ve Watt'ın yanında Turan Dursun, Nabia Abbott ve Dozy gibi isimlerin Hız. Peygamber'in Hız. Aîşe ile evliliğine yönelttiğı *çirkin iftiraları* gündeme getiren Arslan, günümüz değer yargılarına göre geçmişı yorumlama çabasını, *ilmî ve akademik* açıdan olduğu kadar *akıl ve mantıklarını kullanabilme yetisinden* yoksunluk olarak tanımlamaktadır.<sup>416</sup> Arslan, Hız. Aîşe'nin yaşını büyük gösteren çalışmaları, üçüncü şahısların hayat hikâyelerini esas almaları ve diğerlerine göre daha az güvenilir kaynakları kullanmaları bakımından eleştirmektedir.<sup>417</sup> Anlaşıldığı kadarıyla Arslan da hadis literatürünü merkeze koyarak, rivayetleri değerlendirmektedir. Sonuç olarak tarihsel bakış açısıyla ele aldığı meseleye dair Arslan, "Hız. Âîşe'nin evlilik yaşını gelenekte olduğu gibi 9-10 yaşlarında gerçekleştiğine vurgu yapmaktan ve modern çalışmalarda olduğu gibi 17-19 yaşlarına çekme çabası içerisinde olmaktan kaçınılmalıdır" sözleriyle görüşünü net bir şekilde ifade etmektedir.<sup>418</sup> Zira Arslan'a göre Hız. Aîşe'nin evliliğı, "toplumun örf ve âdetlerine göre normal karşılanan bir uygulama" olup, dinî bir mahiyet barındırmamaktadır.<sup>419</sup>

Hız. Aîşe'nin evlilik yaşının kaç olduğunu tartışan iki taraf değerlendirildiğinde, ilk grubun oryantalistlerin ithamları karşısında pozisyon aldıkları görülecektir. Bu doğrultuda, bizzat Hız. Aîşe'ye atfedilen ve sahih hadis kitaplarında yer alan *altı yaşında evlendiğı ve dokuz yaşında zıfafa girdiğı* rivayetine rağmen, özellikle İslam tarihi kaynaklarında kayıtlı farklı verileri de kullanarak Hız. Aîşe'nin

<sup>413</sup> Erkocaaslan, Hız. Âîşe'nin Hız. Peygamber ile Evliliğı, s. 1243.

<sup>414</sup> İhsan Arslan, "Hız. Âîşe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?", **Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD)**, 6/1 Bahar 2019, ss. 37-72.

<sup>415</sup> İlgili örnekler için bkz. Arslan, ss. 41-46.

<sup>416</sup> Arslan, s. 46-47.

<sup>417</sup> Arslan, s. 66.

<sup>418</sup> Arslan, s. 68.

<sup>419</sup> Arslan, s. 67-68.

evlilik yaşını *on yedi – on dokuz* olarak ortaya koyma çabası söz konusudur. İkinci grup ise oryantalistlerin ithamları karşısında savunmacı yaklaşım gösterdiklerini düşündükleri ilk gruba karşı geleneği ve özellikle rivayetleri savunmaktadırlar. Bu evliliği tabii karşılayan Watt ve Rodinson gibi *insaflı* kabul ettikleri oryantalistlerin görüşlerini dile getiren bu grubun temel iddiası, evliliğin *örfe uygun* olmasıdır. Özetle, ön yargısız ve tarafsız bakıldığında, her iki grubun yaş konusunda ortaya koyduğu argümanlar ikna edici mahiyettedir. Başka bir deyişle, bir kişi Hz. Aişe'nin hangi yaşta evlendiğine inanmak isterse, bunu rivayetlere söyletebilir. Nitekim rivayetlerden Hz. Aişe'nin sekiz ila yirmi bir yaşları arasında evlendiğine dair veriler çıkarmak mümkündür.<sup>420</sup> Bununla birlikte söz konusu tartışmalar, rivayetlerin ve/veya kaynakların sıhhat derecesinin sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Hz. Aişe'nin evlilik yaşını altı-dokuz kabul eden literalist grubun, savunmacı gruba yönelttikleri eleştirilerinde sıklıkla vurguladıkları noktalardan en dikkat çekici olanı, ilgili rivayetin muteber hadis külliyyatında yer almasından dolayı, daha güvenilir kabul edilmesi gerektiği görüşüdür.

### 1.2.3.3. Hermenötik (Yorumlamacı) Yaklaşım

İki grubun kesin sonuç çıkarma çabasının yanında, evlilik yaşına yönelik rivayetleri yorumlamacı yaklaşımla okuyan üçüncü bir gruptan bahsetmek mümkündür. Hermenötik yaklaşımı benimseyen bu grup, Hz. Aişe'nin evlilik yaşının nasıl okunması/anlaşılması gerektiğini sorgulamaktadır. Zira hem verili bilgiler hem de kaynaklar, kesin sonuçlar ortaya koymak yerine meseleyi daha girift hale getirmektedir. Böylece yorumlamacı okumayı teklif eden üçüncü bir grup, tartışmaya dâhil olmaktadır.

Bu bağlamda ilk zikredeceğimiz isim Leila Ahmed'dir. Ahmed, Hz. Hatice'nin vefatından bir müddet sonra Havle'nin öneri ve aracılığıyla Hz. Peygamber'in önce Sevde bint Zem'a, ardından da Hz. Aişe ile evlendiğini hatırlatır. Hz. Peygamber'in, henüz altı yaşındaki Aişe ile evlilik sürecine değinen Ahmed, Havle'nin teklifi Ümmü Rûmân'a ilettiğini, onun da Ebû Bekir'e aktardığını söyler. Bunun üzerine, Aişe'nin

<sup>420</sup> Hz. Aişe'nin evlilik yaşını tespit noktasında Hz. Hatice, Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma ve Hz. Aişe'nin ablası Esmâ ile ilgili tarihlendirmelerden örnek veren Coşkun, neticede sekiz ila yirmi bir arasında değişen yaşlara ulaşılabilceğini göstermektedir. Bkz. Coşkun, s. 189.

hâlihazırda nişanlı olması sebebiyle, Ebû Bekir'in erkek tarafının ailesiyle görüştüğünü, oğullarının İslam'a döneceği korkusuyla onların da bu nişanı iptal ettiklerini nakleder.<sup>421</sup> Ahmed, takip eden gelişmeleri, Aişe'nin anlatımına dayandırarak aktardıktan sonra, onun arkadaşlarıyla oyun oynarken annesinin çağırarak içerde kalması gerektiğini söylediğinde, evlenmiş olduğunu, daha doğrusu evlilik akdinin yapıldığını fark ettiğini, fakat kiminle evlendiğini sormadığını belirtmektedir.<sup>422</sup>

Hiz. Peygamber'in hicretine ve Medine'ye ulaştıktan sonra başlayan Mescid'in inşasına değinen Ahmed, Aişe'nin en fazla dokuz veya on yaşına ulaştığı zaman zarfında, Ebû Bekir'in Hiz. Muhammed ile akrabalık bağı tesis edecek olmanın heyecanıyla, fiilî evliliğin gerçekleşmeme nedenini sorduğunu dile getirmektedir. Hiz. Muhammed'in mehri karşılamaya gücünün yetmediğini ifade etmesinin üzerine Ebû Bekir, mehri kendisi karşılamış ve böylece evlilik, Ebû Bekir'in Sunh'taki evinde gerçekleşmiştir.<sup>423</sup> Devamında, evliliğin nasıl vuku bulduğuna dair Hiz. Aişe'ye isnat edilen *Müsned* hadisini<sup>424</sup> nakleden Ahmed, bu vakitten sonra Aişe'nin, yeni eşlerine rağmen Hiz. Muhammed'in tartışmasız en gözde eşi olduğunu belirtmekte ve Abbott'un Hiz. Muhammed'in, Aişe ile oyuncak bebeklerle oynayacak kadar ona gösterdiği ihtimam ve sabrı vurguladığının altını çizmektedir.<sup>425</sup> Böylece Ahmed, Hiz. Aişe'nin çocuk yaşına işaret etmektedir.

Evliliği ve yaş hakkındaki görüşünü böylece ifade eden Ahmed'in asıl üzerinde durduğu konu, evliliğin nasıl anlaşılması gerektiğidir. Ahmed, evliliğe ve gerdeğe dair Aişe'den nakledilen rivayetlerin, çağdaş anlayışlara yeterince karşılık vermediğini ifade ederek, bu evliliğin *acıma ve korkunç bir olay* şeklinde algılandığını belirtmektedir. Oysaki Ahmed'e göre bu birlikteliğin daha anlamlı tarafı vardır. Bu bağlamda o, Hiz. Muhammed'in, birlikte oyuncaklarıyla oynayacak kadar Hiz. Aişe'ye gösterdiği ilgiye yönelik Abbott'un görüşünü hatırlatmaktadır. Zira Ahmed'e göre asıl husus meselenin farklı dönemlerde nasıl anlaşıldığı değil, ilişkinin doğru bir şekilde

---

<sup>421</sup> Ahmed, s. 49.

<sup>422</sup> Ahmed, s. 50. Ahmed, bu anlatımı İbn Sa'd'a referansla [8:40] vermektedir. İlgili rivayet için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 59.

<sup>423</sup> Ahmed, s. 51. Ahmed'in "İbn Sa'd, 8:43" olarak verdiği atf için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 63.

<sup>424</sup> Ahmed b. Hanbel, Cilt: 6, 211.

<sup>425</sup> Ahmed, s. 51.

sunumudur.<sup>426</sup> Ahmed, ayrıca, Hz. Muhammed ve Aişe'nin "duygusal eşitliği ve karşılıklı bağlılığı"nın da dikkate alınması gerektiğini belirtmektedir.<sup>427</sup>

Ahmed, aynı zamanda Aişe'nin nişan ve evliliği ile ilgili detaylardan, İslam öncesi ve İslam'ın ilk yıllarındaki toplumsal yapıya dair tespitlerde bulunmaktadır. Bu detaylardan, ebeveynlerin, kız ya da erkek fark etmeksizin çocuklarının evliliklerini planladıklarının anlaşıldığını söyleyen Ahmed, ayrıca nişanlılığın kızlar için cinselliğe hazır oluşlarının kontrol ve denetimini sağladığını savunmaktadır. Bunu bir tür tecrit olarak niteleyen Ahmed, bu bağlamda, artık dışarı çıkmaması gerektiği söylendiğinde Aişe'nin evlendiğini anlamasını örnek olarak vermektedir. Buna göre Aişe'nin çocukluk ortamının, ataerkil bir evlilik ve cinsellik anlayışına maruz kaldığını belirten Ahmed, benzer şekilde Hz. Muhammed'in yaklaşık aynı zamanda iki kadınla nişanlanmasının, kaynaklarda yenilik değil, sıradanlık olarak sunulduğu düşüncesindedir. Söz konusu iddialarına karşın Ahmed, yine de rivayetlere dair şüphesini dile getirmektedir. Ona göre, Müslüman müelliflerden gelen rivayetlerin, geç Cahiliye ve erken İslam dönemini doğru yansıtmadıkları ve sonraki dönemlerde tesis edilen İslami evlilik anlayışına uyduruldukları ihtimali göz ardı edilmemelidir.<sup>428</sup>

Görüldüğü üzere Ahmed, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğine dair erken dönem rivayetleri esas almakta ve evlilik yaşı ile ilgili tartışmalara girmemektedir. Ona göre önemli olan, evliliğin nasıl algılandığı değil, nasıl sunulduğudur. Nitekim Ahmed, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin yaşına uygun davranmasının yanında, ikisi arasında dengeli ve karşılıklı sevginin öne çıkartılması gerektiğini düşünmektedir. Abbott'un görüşlerini takip ettiği anlaşılan Ahmed, diğer taraftan erken dönem ravilerinin, Hz. Muhammed dönemini yeterince anlayamadığı ve rivayetleri kendi dönemlerine uygun tahvil ettiklerini savunmaktadır. Ahmed'in bir diğer eleştirisi ise dönemin ataerkil düzene dayalı sosyal yapısına yöneliktir.

Yorumlamacı grubun bir diğer temsilcisi saydığımız Denise A. Spellberg, Ahmed'den hemen sonra kaleme aldığı Aişe bint Ebî Bekir'in temsil ettiği tarihî kişiliğin oluşuma dair çalışmasında, evlilik yaşına tamamen farklı bir perspektiften yaklaşmıştır.<sup>429</sup> Spellberg'e göre Aişe'ye isnat edilen evlilik yaşı rivayeti, daha geniş

---

<sup>426</sup> Ahmed, s. 51.

<sup>427</sup> Ahmed, s. 51.

<sup>428</sup> Ahmed, s. 52.

<sup>429</sup> Denise A. Spellberg, **Politics, Gender, and the Islamic Past: the Legacy of 'A'isha bint Abi Bakr**, Columbia University Press, New York, 1994.

bir bakış açısıyla, bir diğer deyişle, Hz. Aişe'ye biçilen tarihî kişilik ve misyon ile anlamlı olmaktadır. Bu nedenle Spellberg, Hz. Aişe'nin özellikle altı yaşında evlendiği vurgusu yapıldığını savunmaktadır. Dolayısıyla evlilik yaşını anlamak için Aişe'nin tarihî bir kişiliğe dönüşmesinin seyrini takip etmek elzemdir.

Spellberg, sonraki nesiller için “Aişe'nin hayatının hafızasını ve anlamını” şekillendirdiğini düşündüğü bir grup orta çağ Müslüman müellifin eserlerini inceleyerek, Hz. Aişe'nin tarihî şahsiyetinin oluşumunu ve sunumunu tartışmaktadır.<sup>430</sup> Spellberg'e göre Aişe'nin tarihî şahsiyeti, “bizatihi Aişe'nin değil, bu müelliflerin hikâyesidir, zira Aişe, onların yazılı hatırlama ve anmalarının öznesi değil, nesnesidir.”<sup>431</sup>

Spellberg'in işaret ettiği bir diğer önemli nokta, geçmişte gerçekten olan ile bugün anlatılan yahut anlaşılan arasındaki farktır. Aişe özelinde bunun farklı yansımalarını dile getiren Spellberg'e göre, örneğin üç-dört nesil sonra şifahi aktarımların yazılı kayda geçmesinden dolayı modern yaklaşımlar, Aişe dönemine ait kaynak olmaksızın değerlendirme yapmak zorunda kalmıştır.<sup>432</sup>

Hız. Muhammed'i ve ilk inananları örnek almak isteyen bir topluluk için Aişe'nin bir model olarak sunulduğunu düşünen Spellberg, ilk müelliflerin erkek olduğunu hatırlatarak, onların kendi dönemlerinin şartlarında kendi İslam anlayışlarını korumaya matuf bir dürtüyle tutum sergiledikleri imasında bulunmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sa'd gibi Aişe hakkında detaylı biyografik malzemeler sağlayan müelliflerin iki asra yakın bir süre sonra eserlerini kaleme aldıklarından hareketle, Aişe'nin hayatına dair malumatın, *sadece Aişe'nin hayatı olmadığı* iddiasındadır. Aişe'nin hayatı, en erken yazılı kaynaklarda dahi, sadece rivayetlerin aktarımından değil, tamamen farklı tarihî bağlamlarda kaydedilmesinden dolayı, artık bir miras yahut yorum haline dönüşmüştür.<sup>433</sup> Nitekim bu, Sünni ve Şii kaynaklara yansıyan farklı Aişe anlatımlarında görülebildiği gibi, farklı dönemlerde Müslüman ve gayr-i Müslim coğrafyalardaki Aişe tasavvurlarında da müşahade edilebilmektedir.<sup>434</sup>

Spellberg, böylece Aişe'ye *yüklenen hayatı* izah ettikten sonra, “dinî-siyasi öncelik ve övgü konusundaki tartışmaya açık meselelerin, erken dönem yazılı

---

<sup>430</sup> Spellberg, s. 1.

<sup>431</sup> Spellberg, s. 1.

<sup>432</sup> Spellberg, s. 2.

<sup>433</sup> Spellberg, s. 2.

<sup>434</sup> Spellberg, s. 3.



kaynaklarda Aîşe'nin tarihî şahsiyetini şekillendirdiğini" belirterek, birçok ayrıcalığın ona atfedildiğine işaret etmektedir.<sup>435</sup> Bunlar arasında ayırt edici özelliğin, onun Hz. Peygamber ile evliliği olduğunu söyleyen Spellberg'e göre, gerek Hz. Muhammed'in eşi, gerekse ilk halife Ebû Bekir'in kızı olması bakımından Aîşe, önemli bir pozisyonu işgal etmektedir.<sup>436</sup> Dolayısıyla rivayetlerde, özellikle Hz. Aîşe'ye isnatla gelenlerde, Hz. Peygamber'in diğer eşlerinden üstünlüğünü ortaya koyar nitelikteki özelliklerin vurgulandığını ifade eden Spellberg, İbn Sa'd'daki "Aîşe bint Ebû Bekir" maddesinde yer alan bu özellikleri liste halinde vermektedir.<sup>437</sup> Listelerden ilki, "Ben Hz. Peygamber'in [diğer] eşlerinden şu on şeyle [nitelik] üstün sayıldım" şeklinde başlayan Aîşe rivayeti olup ilk ağızdan nakledilmektedir.<sup>438</sup> Spellberg, rivayete dair verdiği dipnotta, listenin Aîşe'nin baba tarafından kuzeni Kâsım b. Muhammed tarafından nakledildiğini belirterek, onun hakkında şu şerhi düşmektedir: "İlk iç savaşta Ali b. Ebi Talib taraftarı olmasıyla, halası [Aîşe] için methiyelerin kaynağı olarak ona her zaman başvurulmazdı."<sup>439</sup> Aynı yerde ikinci bir liste, yine Aîşe'nin ağzından aktarılmakta ve "Ben, [başka hiçbir] zevceye bahşedilmemiş niteliklere sahiptim" ifadesiyle başlamaktadır.<sup>440</sup>

İlki on, diğeri dokuz olmak üzere toplam on dokuz maddeden oluşan bu iki listeye göre Hz. Muhammed nezdinde Aîşe'nin *biricikliği*, beş ana kategoride belirgin şekilde ortaya konmaktadır. Bunlardan üçü, "Aîşe'nin soyunu, Hz. Peygamber'in önemli dinî tecrübeleri esnasında Aîşe'nin ona yakınlığını ve onun ömrünün sonlarında Aîşe'nin varlığını" işlerken, diğer ikisi ise "Aîşe'nin Hz. Peygamber ile

---

<sup>435</sup> Spellberg, s. 27.

<sup>436</sup> Spellberg, s. 28.

<sup>437</sup> Spellberg, s. 29-31.

<sup>438</sup> İlgili rivayet şöyledir: Aîşe'nin şöyle dediği rivayet edildi: "Ben Peygamber'in hanımlarından on özellikle üstün tutuldum. İçlerinde benden başka bakire olan yoktu. Benden başka anne-babası muhacir olan yoktu. Allah(cc) benim suçsuzluğumu gökyüzünden bildirdi. Cibrîl ipek kumaş üzerine işlenmiş suretimi gökten getirip, 'Onunla (Aîşe) evlen! Muhakkak ki, o senin zevcendir.' dedi. Ben ve Resûlullah aynı kaptan yıkandık ve bu benden başkasına nasip olmadı. Resûlullah namaz kılariken ben onun önüne uzanmışım ve bunu benden başka hanımı yapmadı. O, benimle iken vahiy inerdi ve bu da benden başka hanımına nasip olmadı. Allah, onun ruhunu teslim alırken o benim kucağımda idi. Gece kalma sırası bende iken vefat etti ve benim evime defnedildi." Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 62-63.

<sup>439</sup> Bkz. Spellberg, s. 202-203, dn.11.

<sup>440</sup> İlgili rivayet şu şekildedir: Bana verilen şeyler başka herhangi bir kadına verilmedi. Resûlullah ben yedi yaşındayken beni nikâhladı. Melek avcunun içinde benim suretimi, Resûlullah'a getirdi, ben dokuz yaşındayken benimle gerdeğe girdi. Cibril'i gördüm ve onu benden başka bir kadın görmedim. Resûlullah'a hanımları içinde en sevimli olanı bendim. Babam sahabe içinde Resûlullah'ın en sevdiği kimse idi. Resûlullah benim evimde hastalandı ve onun tedavisiyle ben ilgilendim. Ruhu teslim alınırken benden ve meleklerden başka buna kimse şahit olmadı. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 65.

evliliğinin durumunu ve onun evlilik hayatına ilahi müdahalenin ispatını” tanımlamaktadır.<sup>441</sup>

Spellberg, Hz. Aişe’nin Hz. Muhammed ile evliliği hususunda, *yaş, bekâret ve çocuksuzluk* konularına özel vurgu yapıldığına işaret ederek, İbn Sa’d rivayeti özelinde bunları tartışmaktadır. Aişe’nin, Hz. Peygamber’in eşleri arasında tek *bakire* olmasının, evliliklerinde Hz. Peygamber’e lütfedilmiş bir ödül olarak sürekli vurgulandığının altını çizen Spellberg, onun bekâretini, Hz. Peygamber’in kızı Fatıma ile kıyas etmektedir. Buna göre ortaçağ kaynaklarında *el-betül*, yani bakire, olarak resmedilen Fâtıma’nın, çocuklarına gebe kalması bağlamında değil fakat kadın biyolojisine özgü adet ve doğum gibi dünyevi özelliklerinden aşkınlık anlamına gelirken; aksine, Aişe’nin bekâreti şerefli bir niteleme olmaktan ziyade, “Peygamber’in karısı olarak şehvi mirasının parçası kalmıştır.”<sup>442</sup>

Spellberg, yaş konusunu verili listeler bağlamında değerlendirmektedir. İbn Sa’d’da evliliğin altı yahut yedi yaşındayken yapıldığını, fiilî evliliğin daha net bir şekilde dokuz yaşındayken tamamlandığını; İbn Hişâm’da ise on yaşın zikredildiğini söyleyen Spellberg, özellikle belirtilen bu yaşların Aişe’nin ilk adet öncesi durumunu, dolayısıyla bekâretini pekiştirmeye yönelik olduğunu düşünmektedir.<sup>443</sup>

Özetle Spellberg için rivayetlerde Hz. Aişe’nin Hz. Peygamber ile evlendiği vakit altı yaşında olduğunun söylenmesi, literal bir anlama karşılık gelmemektedir. Tarihi bir kişilik olarak sunulan Aişe’nin bekâretini vurgulamayı amaçlayan altı yaş, dolayısıyla diğer eşleri arasında onun üstünlüğünün sembollerinden birini ifade etmektedir. Bu sebeple Spellberg, Aişe’nin hakikaten de altı yaşında evlenip evlenmediği hususunu tartışmak yerine, verili sayıların ne anlama geldiği ve niçin zikredildiği konusunu gündeme taşımaktadır.

Hz. Aişe’nin evlilik yaşını ifade eden rivayetlerin hadis külliyyatı içinde yer alması, bu alanda çalışmalar yürüten ilim adamlarının da tartışmaya katılmasını kaçınılmaz hâle gelmiştir. Bu çerçevede Bünyamin Erul ve Selçuk Coşkun, ilgili rivayetin sıhhat derecesini hadis terminolojisi bağlamında değerlendiren çalışmalar kaleme almışlardır. Her iki çalışma, konu hakkında yapılmış tartışmaları ve iddiaları

---

<sup>441</sup> Spellberg, s. 39.

<sup>442</sup> Spellberg, s. 39-40.

<sup>443</sup> Spellberg, s. 40.

ortaya koyduktan sonra, yaş rivayetinin literal okuma ile mi yoksa yorumlama ile mi anlaşılması gerektiği hususunu dile getirmiştir.

Coşkun, ilgili rivayeti *tarihe arz* bağlamında tartışırken, rivayette zikredilen yaşların *tarihî bilgi* ve *tarihî gerçeklik* yönünden de incelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Hz. Peygamber ile Hz. Aişe'nin evliliğinin, şüphe götürmez bir tarihî gerçeklik olduğunu söyleyen Coşkun, buna karşın Hz. Aişe'nin evlilik yaşının tarihî bilgi taşımadığı kanaatindedir.<sup>444</sup> Rivayetleri okumada karşılaşılan problemlerden biri olarak gördüğü *literal okumaların* İslâm hukukunda evlilikle ilgili meselelerde hüküm istihraç etmeye imkân sağladığını ifade ederek, söz konusu hadisin buna delil teşkil ettiğini dile getirmektedir.<sup>445</sup> Dolayısıyla Coşkun, klasik tarih ve hadis külliyyatında yer alan her bilginin, gerçek kabul edilmemesi gerektiğini vurgulayarak, Hz. Aişe'nin yaşı rivayetinin de bu çerçevede okunması teklifinde bulunmaktadır. Zira rivayetleri okuma konusunda temas ettiği bir diğer problem olarak sübjektif yaklaşımlar, bilgilerin farklı aktarılmasına ve yorumlanmasına sebep olabilmektedir. Çünkü bilginin yorumlanması, gerek bilginin, gerekse bilgiyi yorumlayanın ait olduğu zaman, mekân, kültür ve şartlara göre farklı anlamlar kazanabilmektedir.<sup>446</sup>

Bir diğer Hadis ilmi araştırmacılarından Erul da rivayetin yorumlama ile anlaşılacağını düşünen isimlerdendir. Makalesinin başında anlattığı, Hz. Aişe'nin yaşı hakkında şahsi kanaatinin değişimine dair süreç, her ne kadar on dokuz yaştan dokuza yaşa dönmüş olsa da, aslında yorumlamacı yaklaşımın Erul üzerindeki etkisini göstermesi bakımından kayda değerdir.<sup>447</sup> Konuya 2000 yılında çalışmaya başladığını, Hz. Aişe'nin yaşını on dokuz veren birçok çalışmadan etkilenerek bu doğrultuda bir çalışma yapmaya karar verdiğini aktaran Erul, “bir taraftan Hadis kaynaklarındaki rivayetler”in, “diğer taraftan da bu konuda yapılan tartışmalar”ın kendisini her iki görüş üzerinde çalışmaya sevk ettiğini belirtmektedir.<sup>448</sup> Neticede on dokuz yaş görüşünü savunmak amacıyla başladığı çalışmasında, bu görüşünden vaz geçtiğini

---

<sup>444</sup> Coşkun, s. 191-192.

<sup>445</sup> Coşkun, s. 193.

<sup>446</sup> Coşkun, s. 193-196.

<sup>447</sup> Bünyamin Erul, “Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu On Dokuz mu?”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 4, 2006.

<sup>448</sup> Erul, s. 638.

ifade eden Erul, her iki görüşün argümanlarını aktararak, kanaati okuyucunun takdirine bırakacaktır.<sup>449</sup>

Erul, Hz. Aişe'nin hem dokuz yaşında evlendiğini hem de on dokuz yaşında evlendiğini savunanların iddialarını ortaya koyarken, sonuç kısmında hadisçi kimliğiyle dile getirdiği husus, meselenin kati bir şekilde çözüme ulaşılamayacağına işaret etmektedir. Erul'a göre, Hz. Aişe'nin ağzından nakledilen de dâhil, konu hakkında ileri sürülen rivayetler âhâd haber niteliği taşımaktadır. Dolayısıyla bunların hiçbirisi mütevâtir derecede kabul edilmez. Sonuç olarak bunlardan elde edilecek bilgiler, kesin değil, zanni bilgidir.<sup>450</sup> İkna dereceleri farklı olsa da her iki görüşün makul delilleri olduğunu belirten Erul, hangi yaş tercih edilirse edilsin, kanaatini "bu konunun, kendi tarihi ve sosyal bağlamı içerisinde değerlendirilmesinin en tutarlı yol olduğu" şeklinde vurgulamaktadır.<sup>451</sup>

Üçüncü grubun bir diğer temsilcisi, İslam'da kadın konusunda çağdaş araştırmacılardan Kecia Ali sayılabilir. K. Ali, rivayetlerde verilen sayıların bilgiden daha öte bir anlam taşıdığı teziyle, yorumlamacı bir tahlil ortaya koymaktadır. İlk olarak klasik kaynaklardaki rivayetlerde zikredilen Aişe'nin evlilik yaşına temas eden K. Ali, evlilik akdinin *Sahiheyn*'de ve İbn Sa'd'da altı yahut yedi, evliliğin ise dokuz yaşında; İbn Hişâm'da ise dokuz ya da on yaşındayken gerçekleştiğinin kaydedildiğini belirtir. Daha sonra K. Ali, Hz. Peygamber'in eşleriyle ilgili nesep ve sair bilgiler sunan Taberî'ye özel atıfta bulunur. K. Ali, Taberî'de verilen Hz. Peygamber'in eşlerinin yaşlarına dair bilgilerin, Hz. Aişe'nin evlilik yaşındaki olağandışılığı göstermesi bakımından önemli görmektedir.<sup>452</sup> K. Ali'nin Taberî'deki rivayetlerden aktardığına göre, Aişe altı yaşında evlenmiş, dokuz yaşında gerdeğe girmiştir. Ümmü Habîbe otuz küsur, Cüveyriye yirmi yaşındayken ve içlerinde en genci Safiyye ise ya henüz on yedisinde bile değilken ya da ancak on yedi yaşındayken, Hz. Peygamber ile evlenmişlerdir. Ayrıca Safiyye, daha önce boşanmış, ikinci evliliğinde kocasının ölmesi sonucu dul kalmıştır. Kabaca bir hesapla Hz. Muhammed'in eşlerinin yirmili-otuzlu yaşlarında evlendiklerinin görüldüğünü ifade eden Ali, bu yönüyle Aişe'nin ve

---

<sup>449</sup> Erul, s. 637-638.

<sup>450</sup> Erul, s. 648.

<sup>451</sup> Erul, s. 649.

<sup>452</sup> Ali, s. 156-157.

muhtemelen Hatice'nin evlilik yaşlarının odak noktası haline geldiğini belirtmektedir.<sup>453</sup>

Kecia Ali, haklı bir tespitle, gerek Hatice'nin gerekse Aişe'nin kaynaklarda verili yaşlarını tasdik ya da inkâr etmenin sonuçsuz kalacağını belirterek, asıl üzerinde düşünülmesi gereken hususun, niçin kaynaklarda bu özel sayıların verildiği meselesi olduğunu savunmaktadır.<sup>454</sup> Dahası, K. Ali'ye göre zikredilen yaşlar, sadece bilgi vermekten öte bir anlam taşımaktadır.<sup>455</sup>

Yukarıda zikrettiğimiz üzere, Denise Spellberg'e atıf yapan K. Ali, Aişe-Ebû Bekir ile Fâtıma-Ali arasındaki rekabete dikkat çekerek, Aişe'nin evlilik yaşının küçük gösterilmesi suretiyle Müslüman bir aileye doğmuş olmasının sağlanmasına ve böylece onun hem dinî hem de cinsel yönden saflığına vurgu yapıldığına işaret etmektedir.<sup>456</sup>

Görüldüğü üzere K. Ali, Hz. Aişe'nin yaşı hakkında verilen rivayetlerin *literal* okunmaması düşüncesini tekrar etmektedir. Zira K. Ali'ye göre, rivayetlerde diğer eşlerin yaşlarına kıyasla, özellikle vurgulanan Hatice ve Aişe'nin yaşları, farklı anlamlar ifade etmektedir.<sup>457</sup> K. Ali, Hz. Hatice'ye nispet edilen kırk yaşın olgunluğu sembolize ettiğini söyler. Aişe'nin yaşının altı verilmesi ise onun bekâretini, İslam ailesinin içine doğmasını ve en genel manada saflığını göstermektedir.

Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hususunda modern yaklaşımların iki ana fikir üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan ilki, iki grup tarafından tartışılan Hz. Aişe'nin evlendiği vakit hangi yaşta olduğudur. Bu fikir etrafında dönen tartışmada Hz. Aişe'nin yaşını büyük kabul eden *savunmacı* grup, esasında oryantalistlerin bu evlilik üzerinden Hz. Peygambere yönelttikleri ithamlar karşısında refleksif bir tutumla Hz. Aişe'nin aslında, rivayetlerde belirtilen yaştan daha büyük olduğunu ortaya koyma gayretine girmiştir. Bu tutumun, mesnetsiz olduğunu iddia etmek bir yana, hem rivayetler üzerinden temellendirilmesi, hem de oryantalistlerin iddialarını boşa çıkaran

---

<sup>453</sup> Ali, s. 157.

<sup>454</sup> Ali, s. 157.

<sup>455</sup> Lawrence Conrad, "Abraha and Muḥammad: Some Observations Apropos of Chronology and Literary "Topoi" in the Early Arabic Historical Tradition", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London 50, no. 2 (1987): 225–240'tan naklen, Ali, s. 157.

<sup>456</sup> Ali, s. 158.

<sup>457</sup> Ali, Hz. Muhammed ile Hz. Hatice'nin evliliğini tartıştığı bölümde, Hz. Hatice'nin kırk yaşında iken Hz. Muhammed ile evlendiği rivayetleri çerçevesinde "niçin kırk" sorusunu gündeme getirir. Yahudi ve Hristiyan geleneğinde kırk sayısına yüklenen anlamın, İslam geleneğinde de devam ettiğini söyleyen K. Ali, bunun literal okunmaması gerektiğini düşünür. Bkz. Ali, s. 119-120.

bir fikir olması bakımından, destek bulduğunu söylemek mümkündür. Mesela Hz. Aişe'nin yaşının zikredilenden daha büyük olduğu görüşünü ilk dillendiren Doğrul, çabasının gerekçesini açıkça oryantalistlerin haksız ve yersiz ithamlarına cevap vermek şeklinde izah etmektedir. Aynı zamanda bu fikri savunanlar, görüşlerini temellendirmek üzere, bir taraftan erken dönem İslami kaynakları kullanırken, diğer taraftan ise yine aynı dönem kaynaklarını kritik etme noktasına gelmişlerdir.

Hz. Aişe'nin yaşını tartışan diğer grup ise ilgili rivayeti *literal anlamıyla* kabul edip hem ilk gruba hem de oryantalistlere karşı, rivayetlerde verili altı – dokuz yaşlarına o dönem toplumunun örfünde evlilik için problem teşkil etmediği teziyle itiraz etmektedir. Bununla birlikte literal okuma yapanların eleştirilerine asıl maruz kalanlar, oryantalistlerden ziyade, oryantalistlerin görüşlerini boşa çıkarma teşebbüsünde bulunan ilk gruptur. Zira bu gruba göre onlar, savunmacı bir refleksle tarihin bir döneminde ve coğrafyasında mutat ve meşru olan bir uygulamayı, modern dönemin değer yargılarına göre değerlendirerek kabul etmemektedirler. Bu doğrultuda, sahih hadis derlemelerinde yer alan açık rivayetlere rağmen, ikincil ve hatta üçüncül şahıslara ait verilerden hareket ederek zorlama yorumlarla Hz. Aişe'nin yaşını büyük gösterme çabasına giriştikleri düşüncesi baskındır. Dikkat çeken bir başka husus, literalist gruptaki bazı isimlerin kendi görüşlerine zemin bulma çabasıyla atıfta bulundukları *insafli* birtakım oryantalistlerin, yine literalist gruptaki diğer bazı isimler tarafından eleştirilmesidir. Örneğin Azimli ve Erkocaaslan, evliliği olağan karşıladıklarını söyledikleri Watt ve Rodinson'u, kendi görüşlerine destek mahiyetinde anarlarken, Arslan ise bu iki oryantalisti evliliğe dair görüşlerinden ötürü eleştirmektedir.

Benzer türden nüansların dışında bu grubun ortak görüşü, Hz. Muhammed'in altı yaşında nişanlandığı ve dokuz yaşında zifafa girdiği Hz. Aişe ile evliliğinin, dönemin Arap örfüne uygun olduğudur. Evlilik yaşı algısı, zamandan mekâna, toplumdan kültüre değişiklik gösterebilir ve aslolan zamanın ruhudur. Nitekim Hz. Muhammed'i Zeyneb bint Cahş ile evliliğinden dolayı eleştirebilen bir toplum, şayet Aişe'nin evlilik yaşında bir mahzur görmüş olsaydı, yine eleştirilerini dile getirmekten çekinmezdi. Bu haliyle haklı görünen gerekçe için şunu ifade etmek gerekir. Bu gerekçe, Hz. Aişe gerçekten altı yaşındaysa ve toplumun evliliğe itirazı olmadıysa, ki kaynaklarda aksi bir ifade yer almamaktadır, geçerlidir. Ancak, tersten okuma yaparak

farklı bir iddiada bulunmak da mümkündür. Toplumun itirazı olmadıysa, Hz. Aişe'nin evlilik yaşı toplumun makul gördüğü sınırlar içerisinde. Yani, ilk grubun işaret ettiği gibi rivayetlerde bildirilenin aksine Hz. Aişe altıdan daha büyük bir yaşta evlendiği için toplumun itirazı olmadığı da düşünülebilir.

İki grubu birlikte değerlendirdiğimiz zaman karşımıza çıkan tabloda, ön kabule dayalı sübjektif yaklaşımların hâkim olduğu görülmektedir. Rivayetlerden Hz. Aişe'nin altı yaşında evlendiğini çıkarmak ne derece mümkünse, farklı bakış açılarıyla yirmi bir yaşında evlendiğini çıkarmak da o derece imkân dâhilindedir. Neticede bu iki grubun ortaya çıkması, oryantalistlerin literal yaklaşımla okudukları rivayetlere dayanarak Hz. Aişe'nin altı yaşında evlenip dokuz yaşında zifafa girmesi üzerinden Hz. Peygambere yönelttikleri ithamların bir sonucudur.<sup>458</sup>

Bu iki grubun haricinde, rivayetlerde verilen Hz. Aişe'nin yaşı ile ne ifade edilmek istendiğini anlamaya çalışan üçüncü bir grup, *yorumlamacı* yaklaşımla meseleyi ele almaktadır. Bu grup, rivayetleri tamamen yok saymak yerine, literal anlamdan daha öte bir anlam taşıdıkları düşüncesiyle, rivayetleri dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve tarihî birçok unsurunu birlikte göz önünde bulundurarak değerlendirmektedir. Meseleye tarihsel bakış açısıyla yaklaşan Erul ve Coşkun, hadis metnini literal anlamak yerine, Hz. Aişe'nin evlendiği vakit, toplumun kabul ettiği bir yaşta olduğunu savunmaktadırlar. Diğer taraftan özellikle Spellberg, rivayetin kendisinden ziyade ötesine bakmak gerektiği düşüncesiyle, Sünni-Şii ayrışması, rivayetlerdeki ataerkil unsurlar, Hz. Aişe'nin şahsiyeti ve misyonu gibi bağlamları dikkate almaktadır. Benzer bir yaklaşımı sürdüren Kecia Ali, rivayetlerde yaşının küçük gösterilmesiyle Aişe'nin bakireliğine, saflığına vurgu yapıldığı düşüncesini öne çıkarmaktadır.

### 1.3. GENEL DEĞERLENDİRME

On yedinci yüzyıldan itibaren ele aldığımız oryantalistlerin Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair *anlatım* ve *kaynakları* hakkında, böylece genel bir değerlendirmede bulunabiliriz. İlk olarak oryantalistlerin *anlatımlarına* odaklandığımızda, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğinin iki temel konu üzerinden işlendiği

---

<sup>458</sup> Erul, s. 648.

görülmektedir: Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğinin gerekçesi ve Hz. Aişe'nin evlilik yaşı.

İncelediğimiz oryantalistlerin evliliğin gerekçesi konusundaki anlatılarında üç farklı yaklaşımdan söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki, neredeyse ortak görüş olarak karşımıza çıkan *siyasi ittifak* anlayışıdır. Prideaux, Long, Muir, Margoliouth ve Watt, Hz. Muhammed'in konumunu güçlendirmek amacıyla toplumsal itibarı ve nüfuzu yüksek Hz. Ebû Bekir ile akrabalık bağı kurmak için Hz. Aişe ile evlendiği düşüncesindedirler. Diğer taraftan *siyasi ittifak* fikri Rodinson tarafından da dillendirilmekteyse de, ona göre roller ters yüz olmaktadır. Zira Rodinson'a göre siyasi ittifakı isteyen Hz. Muhammed değil, kızını onunla evlendiren Hz. Ebû Bekir'dir.

Evliliğin gerekçesi konusunda dillendirilen ikinci bir yaklaşım, Hz. Muhammed'in *şehvetidir*. Prideaux, Long ve Sprenger, açık bir şekilde Hz. Muhammed'in evliliğini, aynı zamanda onun kadınlara olan düşkünlüğüyle ilişkilendirirler. Bu anlayışın temelinde, öncesinde Sevede bint Zem'a ile evlenen Hz. Muhammed'in, akabinde Hz. Aişe ile evlenmesiyle birlikte çok-eşlilik hayatının başlaması yatmaktadır. Zira Prideaux ve Long, Hz. Muhammed'in Sevede ve Aişe ile evliliğinden kısa bir süre sonra Hafsa bint Ömer ile evlenmiş olmasını da bu bağlamda değerlendirmektedirler.

Evlilik gerekçesine dair son yaklaşım olarak, Margoliouth tarafından dile getirilen ve Hz. Muhammed'in hicret sonrası maddi sıkıntı içerisinde olduğu iddiasından söz edilebilir. Hem Hz. Muhammed'in hem de Muhacirlerin hicret sonrası dönemde temel ihtiyaçlarını dahi karşılama noktasında zorlandıklarını savunan Margoliouth, bu bağlamda Hz. Muhammed'in sıcak para sağlama niyetinde olduğunu gündeme getirir. Esasında Margoliouth'un bu düşüncesini, doğrudan evliliğin gerekçesi olarak okumaktan ziyade, Hz. Aişe ile evliliğin, planlanandan daha önce gerçekleştiği şeklinde anlamak da mümkündür. Nitekim Muir de henüz fizikçe ve ruhen evliliğe hazır olmayan Hz. Aişe'nin bir aciliyet neticesinde Hz. Muhammed ile evlendiğini ifade etmektedir. Her ne kadar Muir, aciliyetin ne olduğunu dile getirmese de, Margoliouth'un izahıyla birlikte değerlendirildiğinde, Muir'in kastının da benzer bir mali sebeple iltisaklı olduğu düşünülebilir.

Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği konusunda oryantalistlerin işledikleri ikinci temel husus Hz. Aişe'nin evlilik yaşıdır. Kronolojiyi esas alarak oryantalistlerin



evlilik yaşına dair *anlatımlarına* bakıldığında, yaklaşımlarındaki değişimin *tarihsel* izleri ortaya çıkmaktadır. On yedi ve on sekizinci yüzyıl oryantalistlerinde Hz. Aişe'nin nikâhlanma ve evlilik yaşı, altı/yedi ve dokuz/on olarak verilmesine rağmen, Hz. Aişe asla bir çocuk olarak nitelenmez. Prideaux ve Long'un anlatımlarına bakıldığında Hz. Aişe, içinde yaşadığı sıcak iklim sebebiyle fizikçe olgunlaşmış bir *kadın* olarak nitelenmektedir. Ancak, özellikle İslam tarihinin birincil kaynaklarının kullanılmaya başlandığı on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaş konusuna yaklaşımda ciddi söylem değişikliği görülmektedir.

İlk olarak Sprenger, Hz. Muhammed ile Hz. Aişe arasındaki *yaş farkına* dikkat çekerken, çağdaşı Muir Hz. Aişe'yi *çocuk* ifadesiyle tanımlar. Yirminci yüzyıla gelindiğinde Margoliouth, Sprenger ve Muir'in yaklaşımlarını terkip ederek sunar ve artık bu evlilik, ellili yaşlardaki bir adam ile *çocuk* yaştaki bir kızın *uygunsuz birlikteliği* şeklinde ifade edilir. Watt, Hz. Aişe'yi *çocuk* kabul etmekteyse de, herhangi bir eleştiri getirmez. Ancak Rodinson ile birlikte, Hz. Muhammed'in evlendiği Aişe, *küçük bir kız çocuğu* hâline gelmiştir. Bu tanımlamasına rağmen Rodinson, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına o dönemde herhangi bir itirazın olmadığı kaydını düşerek, evliliği dönemin, coğrafyanın, kültürün kendi şartları içerisinde değerlendirmektedir.

Oryantalistlerin Hz. Muhammed ile Hz. Aişe ile evliliği konusundaki kaynaklarına bakıldığında, yine on dokuzuncu yüzyılın milat sayılabileceği bir durum karşımıza çıkar. On yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İslam Tarihinin birincil kaynaklarının hiç kullanılmadığı görülürken, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren artık neredeyse sadece birincil kaynaklara başvurulmaktadır.

Hz. Aişe'nin yaşı konusunda Prideaux'un doğrudan kullandığı kaynaklar, en erken XV-XVI. yüzyıla uzanmaktadır. Prideaux'un konuyla doğrudan ilişkili başvurduğu Andreas (ö. XVI. yy), Sionita (ö. XVII. yy) ve Guadagnoli (ö. XVI. yy) tarafından kaleme alınan eserlerin ortak noktasının polemik yahut reddiye kültürüne dayandığı göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca bu isimlerin müracaat ettiği kaynaklar incelendiğinde, hâlâ İslam tarihinin birincil kaynaklarından söz etmek mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Sadece Andreas'ın *the book Agar* şeklinde atıfta bulunduğu ve Hz. Muhammed'in hayatına dair “en otantik” eser şeklinde nitelendirdiği bir kitap dikkati çekmekteyse de, bu eserin ne yazarı, ne yazıldığı

dönemi hakkında malumat verilmektedir. Bunun haricindeki diğer kaynaklar ise yine XV-XVI. yüzyıla tarihlendirilen eserler olup, hiçbirisi doğrudan İslam Tarihi alanında ortaya konmuş eserler değildir.

On sekizinci yüzyılda Long'un kaynaklarına bakıldığında, Prideaux'un durumundan farklı olmadığı görülmektedir. Long, Hz. Aişe'nin yaşı konusunda sadece on yedinci yüzyılın önemli din adamlarından Marracci'ye atıfta bulunmaktadır. Polemist bir yazar olan Marracci'nin Hz. Aişe'nin yaşıyla ilgili referansı ise Şii tandanslı olduğu izlenimi veren, ancak bir tarih eseri olmaktan ziyade mistik anlatılar içeren on beşinci yüzyıla ait bir kitaba dayanır.

Bu bağlamda, on yedinci ve on sekizinci yüzyılların kaynak kullanımında benzerlikler dikkat çekicidir. Ancak, asıl ilginç olan husus, hiçbir birincil yahut doğrudan İslam tarihini konu edinen kaynaklara başvurulmamış dahi olsa, Hz. Aişe'nin evlilik yaşının, birincil kaynaklarla uyumlu bir şekilde telaffuz edilmesidir. Diğer taraftan, bu kaynaklardaki anlatılarda Hz. Aişe'nin evlilik yaşı üzerinden, Andreas ve Guadagnoli örneğinde olduğu gibi Hz. Muhammed'e yöneltilen eleştiriler, Prideaux ve Long tarafından sahiplenilmemektedir.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren Hz. Aişe'nin evlilik yaşına dair referanslar, artık birincil kaynaklara dayanmaktadır. Sprenger ile başlayan bu süreçte İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi İslam Tarihinin orijinal ve erken dönem kaynaklarının yanında Hadis literatüründen özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri Hz. Muhammed'in hayatına dair anlatımların temel kaynakları haline gelmiştir. Sprenger, Hz. Aişe konusunda hiçbir kaynağa atıfta bulunmaz. Ancak onun anlatımındaki detaylar dikkatle takip edildiğinde, Vâkıdî rivayetleriyle uyum fark edilmektedir. Çağdaşı Muir ise anlatım boyunca sadece Taberî'ye atıfta bulunur. Fakat Muir'in yaş konusunda nikâh için altı ve yedi, evlilik için ise dokuz ve on yaşlarının zikredildiği farklı rivayetlerin bulunduğunu söylemesi, diğer kaynakları gördüğü intibamı uyandırmaktadır. Kaldı ki, Muir'in çalışması bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İbn Hişâm'ın *Sîre*'si, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı ve Taberî'nin *Târîh*'inin Muir için temel kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde, benzer bir durum, Margoliouth'ta da gözlemlenmektedir. Margoliouth, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğiyle ilgili birincil İslam tarihi kaynaklarında kayıtlı detaylara temas eder; ancak bu kaynaklardan

hiçbirini referans göstermez. Bununla birlikte Margoliouth, konuyla ilgili sadece bir esere atıfta bulunur. Fakat Margoliouth'un kaynak olarak gösterdiği eser, Şii eğilimleri bariz, on yedinci yüzyılda kaleme alınmış, edebî türün bir örneği sayılabilecek bir çalışmadır.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Watt, İbn Sa'd ve Taberî'yi işaret ederken, Rodinson kaynak göstermeksizin meseleyi anlatır. Ancak Rodinson, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili doğrudan bir alıntıyı nakleder. Bu alıntı, Buhârî'deki Hz. Aişe'ye dayanan rivayetle uygunluk arz etmektedir.

On yedinci yüzyıldan beri Hz. Aişe'nin evlilik yaşının oryantalistlerce gündeme getirilmesinin ve özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir eleştiri konusu olmasının yansımaları, meseleyi güncel kılmaktadır. Bu bağlamda kaynaklarda Hz. Aişe'nin altı ve dokuz olarak zikredilen evlilik yaşı, çağdaş paradigmalara değerlendirildiğinde, genelde İslam'a, özelde Hz. Muhammed'e yönelik eleştirilerin odağı haline gelmektedir. Bu eleştirilerin sonucunda, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

*Savunmacı yaklaşım*, oryantalistlerin evlilik yaşı üzerinden yönelttikleri ithamlara karşı, İslam ve Hz. Muhammed savunusunu esas alarak, Hz. Aişe'nin evlendiği vakitte yaşının rivayetlerin aksine daha ileride olduğu görüşünü dillendirmektedir. Savunmacı grup, görüşünü temellendirmek için, bir taraftan erken dönem rivayetlerini kullanırken, diğer taraftan Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili rivayetleri eleştirmektedir. Gerek oryantalistlerin gerekse *savunmacı yaklaşımın* iddialarına karşı *literalist yaklaşım*, Hz. Aişe'nin evlilik yaşını dönemin şartları içerisinde değerlendirerek rivayetlerde verilen yaşları olduğu gibi kabul etmektedir. Üçüncü olarak *hermenötik yaklaşım*ı esas alan grup ise rivayetlerin ne anlama geldiği fikrinden hareketle evlilik yaşı rivayetlerini yorumlamaktadır.

Netice itibariyle Hz. Aişe'nin evlilik yaşı hakkında on yedinci yüzyıldan itibaren oryantalistlerin yaklaşım ve algıları, kullandıkları kaynaklarla bağlantılı olarak değişim göstermektedir. Birincil kaynakların kullanılmaya başlandığı on dokuzuncu yüzyılın iki yarısından itibaren oryantalistlerin anlatımındaki bariz farklılığın en belirgin göstergesi, Hz. Aişe'nin *kız çocuğu* şeklinde nitelenmesidir. Nitekim Hz. Muhammed ile evliliğine dair Hz. Aişe isnadıyla gelen rivayetlerde Hz. Aişe, kendisini *hâlâ oyuncaklarıyla oynayan çocuk* olarak zikretmektedir. Benzer

şekilde, on yedi ve on sekizinci yüzyıllarda Hz. Muhammed'in *şehvetinin* baskın olarak evliliğin gerekçesi konusuyla irtibatlandırılması, birincil kaynakların kullanımından sonra dillendirilmemektedir. Bu tespitler göstermektedir ki, kullanılan kaynaklar ile anlatım arasında kaçınılmaz bir ilişki söz konusudur.



## İKİNCİ BÖLÜM

### İFK HADİSESİ

Bu bölümde, önce İfk hadisesinin oryantalistler tarafından nasıl işlendiği üzerinde durulacaktır. Oryantalistlerin İfk hadisesine anlatımında iki temel odak noktamız *anlatım* ve *kaynaklar* olacaktır. İlk olarak oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarında kullandıkları dil, üslup ve kavramları ortaya koyacağız. Bunu en doğru şekilde yapabilmek adına, mümkün olduğunca her bir oryantalistin anlatımını, zaman zaman tekrarlara sebep olacağını bilerek, en ufak ayrıntısına kadar vermeye çalışacağız. İkinci odağımız ise oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımı boyunca, konuyla doğrudan ilgili başvurdukları *kaynakların* tespiti olacaktır. Tespit edilen kaynaklar, muhteva, dönem ve kaynaklık değeri açısından kritik edilerek değerlendirilecektir. Böylece oryantalistlerin İfk hadisesine yaklaşımında esas aldıkları kaynakların, anlatımlarındaki etkisi gözlemlenecektir. Aynı zamanda, oryantalistleri kronolojiyi takip ederek ele alacağımızı belirtmekte fayda vardır. Zira bu sayede, geçmişten günümüze değin oryantalistlerin İfk hadisesine dair algılarındaki değişimin *tarihsel* izlerini takip etmek mümkün olacaktır.

Bu bölümde takip edeceğimiz ikinci aşama, oryantalistlerin görüşlerinin değerlendirilmesi olacaktır. Anlatım ve kaynakları üzerinden oryantalistlerin İfk hadisesine dair tespit ettiğimiz görüşleri, İslam tarihinin birincil kaynaklarıyla karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirilecektir. Bilindiği üzere İfk hadisesi, başta Kur'an olmak üzere, hadis literatürü ve İslam tarihinin erken dönem yazılı kaynaklarında zikredilmektedir. Bu çerçevede biz, oryantalistlerin konuyla ilgili en çok başvurdukları kaynaklar olan İbn Hişâm ve Vâkıdî'deki İfk hadisesine dair rivayetleri, mukayese ve kritik ederek sunacağız. Bununla birlikte Buhârî'de "İfk Hadisi" olarak adlandırılan ve sadece iftira olayını konu edinen rivayetlere de yer vereceğiz.

Bu noktada belirtmek isteriz ki, her tarihî olayda olduğu gibi, İfk hadisesinin tarihî bağlamda sebep-sonuç ilişkisine dayanması gerektiği fikrinden hareket edeceğiz. Bütüncül bir okumayla bakıldığında, İfk hadisesinin, çölde tek başına kalan Hz. Aişe ile onu bularak Medine'ye ulaştıran Safvân b. Muattal'a iftira atılması olmaktan ziyade, siyasi arka plana dayanan sebepleri olduğu anlaşılabilecektir. Dolayısıyla, İfk

hadisesini, münferit bir olay olarak değil; öncesinde vuku bulan Benî Mustalik Gazvesinin devamı niteliğinde ele alınması gerektiği kanaatindeyiz. Dolayısıyla, rivayetleri daha geniş bir perspektiften ele alarak peşi sıra cereyan eden olaylarla arasındaki bağlantıyı arayacağız.

Son olarak, oryantalistlerin görüşlerinin değerlendirilmesi babında, İfk hadisesinin günümüze yansımaları tartışılacaktır. Zira İfk hadisesi çağdaş İslam tarihi çalışmalarında halen mevzu edilmektedir. Bu yönüyle güncelliğini koruyan meselenin hangi saiklerle gündemde tutulduğunu ortaya koymak için, çağdaş tartışmalar da değerlendirilecektir. Böylece İfk hadisesine dair modern yaklaşımların sadece oryantalistlerin yaklaşım, görüş ve iddialarına karşı refleksif bir tutumun sonucu mu olduğu, yoksa meseleye yeni bir bakış açısı sunma gayretinden mi kaynaklandığı ortaya konacaktır.

Oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarına geçmeden önce, konu hakkında genel bir çerçeve sağlaması için İfk hadisesini ana hatlarıyla sunmak yerinde olacaktır. Belirtmek isteriz ki, aşağıda özetle aktaracağımız İfk hadisesi, doğrudan özel bir kaynağa ve/veya rivayete dayanmaktan ziyade, genel kabul gören anlatımı yansıtmaktadır. Zira olayla ilgili detayları veren rivayetlerde, kimisi görece önemli farklılıklar söz konusudur. Nitekim rivayetler kritik edilirken görüleceği üzere, İfk hadisesinin tarihi, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği, İfk olayından sonraki süreçte cereyan eden gelişmeler ve cezalandırmalar gibi hususlara dair nüanslar bulunmaktadır. Dolayısıyla anlatımı doğrudan etkileyebilen rivayetlerdeki bu farklılıklar, bölümün ikinci kısmında ayrıca kritik edilecektir.

Genel kabul gören İfk hadisesi anlatımına göre olay, Hz. Muhammed'in Benî Mustalik kabilesi üzerine düzenlediği Müreysi' Gazvesi sonrası Medine'ye dönüş yolunda gerçekleşmiştir. Müslümanların zaferiyle sonuçlanan gazvenin neticesinde, üç önemli olaydan bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki Hz. Muhammed'in, Benî Mustalik lideri el-Hâris b. Ebî Dırâr'ın kızı Cüveyriye ile evliliğidir. Bir diğer olay, savaşa ganimetten pay almak için katılan ve *münafık* olarak adlandırılan grubun lideri Abdullah b. Übey'in gazve sonrası Müslümanlar arasında fitne çıkartmaya yönelik faaliyetleridir. Son ve en önemli olay ise İfk hadisesi olarak adlandırılan Hz. Aişe'ye iftira olayıdır.

Hız. Muhammed'in kimi gazvelere, yanında eşlerini de götürdüğü bilinmektedir. Hangi eşinin gazveye katılacağı ise kura yöntemiyle belirlenirdi. Müreysi' Gazvesi için kura Hız. Aişe'ye çıkmıştı. Gazve dönüşü, Medine'ye yakın bir yerde ordu bir mola vermişti. Bu mola sırasında Hız. Aişe, ihtiyaç görmek için ordudan biraz uzaklaşmış ve sonra geri dönmüştü. Dönüşte, gerdanlığını düşürdüğünü fark eden Hız. Aişe, onu aramak için tekrar ordudan uzaklaşmıştı. Ancak bu esnada ordu yola koyulmuş ve böylece Hız. Aişe, döndüğünde bulamadığı ordunun gerisinde kalmıştı. Yokluğu fark edilince kendisini aramaya gelirler düşüncesiyle, olduğu yerde beklemeye başlamış ve beklerken uykuya dalmıştı. Bu sırada ordunun artçısı olan Safvân b. Muattal, mola yerine ulaşmış ve Hız. Aişe'yi orada görmüştü. Hız. Aişe'yi devesine bindiren Safvân, deveyi çekerek yaya halde orduya yetişmişti.

Hız. Aişe ve Safvân'ın yalnız bir şekilde orduya yetişmesi, ikisi hakkında birtakım dedikoduların çıkmasına sebep olmuştu. Ancak Hız. Aişe, Medine'ye varır varmaz, hastalığı sebebiyle istirahate çekildiği için, dedikodulardan habersiz kalmıştı. Bu süreçte yayılan dedikodulardan tabii olarak rahatsızlık duyan Hız. Peygamber, olayı bir an önce çözüme kavuşturmak için gayret göstermekteydi. Bu çerçevede birebir istişareler yaptığı gibi, Müslümanları mescidde toplayarak onlarla da toplu görüşmüştü. Yaklaşık bir ay devam eden bu süreç, Hız. Aişe'nin masumiyetini ilan eden Nûr Suresinin 11-20. ayetlerinin nüzülüyle açıklığa kavuşmuştu. Ayrıca olayın sonucunda müfteriler cezalandırılmıştı.

İfk hadisesinin genel kabule göre ana hatlarını böylece ortaya koyduktan sonra, kronolojiyi esas alarak on yedinci yüzyıldan itibaren oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarına geçebiliriz. Bu bağlamda sırasıyla Prideaux, Sale, Long, Muir, Margoliouth, Watt ve Rodinson anlatım ve kaynakları itibarıyla ele alacağımız isimler olacaktır. Bunun yanında diğer oryantalistlerin görüşlerine, bölümün ikinci kısmındaki değerlendirme bahsinde yeri geldikçe atıfta bulunulacaktır.

## 2.1. ORYANTALİSTLERİN İFK HADİSESİNE DAİR ANLATIM VE KAYNAKLARI

### 2.1.1. Prideaux

On yedinci yüzyılda Prideaux, Hz. Aişe'ye iftira olayını, hakkında hiçbir detay vermeksizin, sadece atıfta bulunarak zikreder. Anlatımı boyunca *İfk* kavramını dahi kullanmayan Prideaux'un iftira olayına yaklaşımı, Hz. Aişe'nin cinsel arzuları üzerine inşa edilmiştir. Olayın tarihi, yeri, nasıl ve niçin ortaya çıktığı gibi hususlardan bahsetmeyen Prideaux'un anlatımında, Tarih ilminin temel ilkelerinden olan sebep-sonuç ilişkisinin eksik kaldığı bariz bir şekilde müşahade edilmektedir.

İfk hadisesinin sebebi ve süreci hakkında neredeyse hiçbir bilgi sunmayan Prideaux, anlatım boyunca yalnızca Hz. Aişe'yi ismen anar. Prideaux, bir taraftan Hz. Aişe'yi “şehvet düşkünü bir kadın (=wanton woman)” olarak niteler;<sup>459</sup> diğer taraftan ise onun başka erkeklerle “aşk entrikaları (=amorous intrigues)” çevirdiğini iddia eder.<sup>460</sup> Hz. Aişe'ye yönelttiği bu ithamlara rağmen Prideaux, herhangi somut bir olaydan bahsetmez. Bununla birlikte, Prideaux'un anlatımında, olayın sonucu bağlamında değerlendirilebilecek bazı hususlara temas edildiği görülür.

Prideaux, İfk hadisesinin sonucu olarak, Hz. Muhammed'in, yaptıklarından ötürü karısı Hz. Aişe'yi babasının evine gönderdiğini savunur.<sup>461</sup> Ancak o, Hz. Aişe'nin ne yaptığına dair en ufak bir bilgi dahi vermez. Prideaux'a göre, her ne kadar Hz. Muhammed, Aişe'yi babasının evine göndermiş olsa da, karısına olan sevgisi ağır bastığından, hem Aişe'yi tekrar eve döndürme hem de onun itibarını kurtarma amacıyla, Kur'an'ın *yirmi dördüncü suresini üretmiş* ve böylece Tanrı'nın Aişe'yi temize çıkarttığı intibaini oluşturmuştur.<sup>462</sup> Ne var ki Prideaux, ne Hz. Muhammed'in ürettiği ayetlerin tercümesini verir, ne de nazil olan ayetlerin içinde bulunduğu Nûr Suresini ismen zikreder. Bununla birlikte Prideaux'a göre ayetler, Aişe'nin iftiraya

<sup>459</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>460</sup> Prideaux, bu iddiasını *Disputatio Christiani contra Saracenum de Lege Mahometis* adlı bir esere ve yirmi dördüncü sureye (Nûr suresi) dair isimlerini vermediği Kur'an müfessirlerinin görüşlerine dayandırmaktadır. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>461</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>462</sup> Prideaux, ilgili ayetlerin yer aldığı Nûr Suresinin adını zikretmeksizin, Kur'an'ın yirmi dördüncü suresi olarak bahseder. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.



maruz kaldığını, iddiaların aslında sahte ve ahlaksız bir yalandan ibaret olduğunu söylemektedir. Ayrıca ayetlerde iftiraya sahip çıkanların hem bu hem de öteki dünyada şiddetli bir lanete uğrayacakları bildirilmiş ve konunun artık tekrar gündeme getirilmesi yasaklanmıştır.<sup>463</sup> Ancak Prideaux, ayetlerde sözü edilen *iftiranın, sahte ve ahlaksız yalanın, müfterilerin cezalarının* ne olduğu gibi hususlara tenas etmez.

Prideaux, öte yandan, bu olayın bir başka sonucu olarak kabul ettiği Cemel Savaşını (36 / 656) gündeme taşır. Bu bağlamda Hz. Aişe ile Hz. Ali arasındaki “düşmanlığa” atıfta bulunan Prideaux, iftira olayından yaklaşık otuz sene sonra meydana gelen Cemel Savaşıyla İfk hadisesi arasında bir ilişki kurar. Prideaux’a göre Hz. Aişe, Hz. Ali’nin hilafetini engellemeye yönelik bir çabanın içindedir. Bu çabanın altında yatan temel motivasyon ise Hz. Aişe’nin “şehvet düşkünlüğünü” Hz. Ali’nin fark etmiş olmasıdır.<sup>464</sup> Bu iddiasına rağmen Prideaux, *şehvet düşkünlüğü* olarak nitelediği Hz. Aişe ile ilgili ithamının gerekçesine dair yine hiçbir bilgi sunmamaktadır. Ancak kaynakların aktardığı bilgilerden hareketle, Prideaux’un iddiasını yorumladığımızda birtakım varsayımlara ulaşabiliriz. Kanaatimize göre Prideaux, İfk hadisesi sonrasında Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’e Aişe’yi boşayabileceği yönündeki tavsiyesini, Hz. Ali ile Hz. Aişe arasındaki “düşmanlığın” sebebi olarak görmektedir. Zira erken dönem İslam kaynaklarının haber verdiği üzere, İfk hadisesinin henüz netliğe kavuşmadığı dönemde Hz. Peygamber, meselenin çözümü için bazı kimselerle istişarede bulunur. Hz. Muhammed’in istişare ettiği kimselerden biri olan Hz. Ali, yeni eş bulma bakımından Allah’ın Resûlüne sıkıntı olmadığını, bu nedenle dilerse Aişe’yi boşayabileceğini salık verir.<sup>465</sup> Dolayısıyla Prideaux’un Hz. Ali üzerinden Hz. Aişe’ye yönelttiği *şehvetperestlik* ithamının temelinde, Hz. Ali’nin bu tavsiyesinin yattığı anlaşılmaktadır.

Prideaux’un anlatımına bakıldığında, İfk hadisesine istinaden Hz. Aişe’ye yönelttiği ithamların izaha muhtaç kaldığı aşikârdır. Hz. Aişe’yi, “şehvet düşkünlü kadın” olarak nitelemesine dayanak yaptığı “aşk entrikaları”nın neler olduğunu zikretmeyen Prideaux, anlaşıldığı kadarıyla, önyargılarından beslenmekle kalmayıp,

<sup>463</sup> Prideaux, The Life of Mahomet, s. 143

<sup>464</sup> Bkz. Prideaux, The Life of Mahomet, s. 143. Bunun yanında, Hz. Aişe’nin Hz. Ali’ye “düşmanlığı” bağlamında İfk hadisesinin uzak sonucu olarak değerlendirdiği Cemel Savaşı konusunda Prideaux, ayrıca el-Mekîn, Ebu’l-Ferec el-Malatî ve Ebu’l-Fidâ’ya referansta bulunmaktadır. Bkz. Prideaux, The Life of Mahomet, s. 143-144.

<sup>465</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 247; Vâkıdî, s. 430.

okuyucuda da yanlış algı oluşturmaktadır. Zira o, kullandığı kaynaklara rağmen, İfk hadisesini anlatmaktan imtina eder görünmektedir. Nitekim Prideaux'un İfk hadisesine dair anlatımında başvurduğu iki kaynak incelendiğinde mesele açığa çıkacaktır.

Prideaux'un İfk hadisesiyle ilgili olarak *Disputatio Christiani contra Saracenum de Lege Mahometis* (Muhammed'in Kanunları hakkında Serazenlere karşı Hristiyan Savunması) ve *Commentatores in Alcorani* (Kur'an üzerine tefsirler) şeklinde iki esere referansta bulunduğu görülmektedir.<sup>466</sup> Bunlardan ilki olan *Disputatio Christiani contra Saracenum de Lege Mahometis* hakkında Prideaux, kaynakça kısmında kısa bir bilgi sunmaktadır. Prideaux'un burada söylediğine göre eserin müellifi, "Müslümanların Kralı"nın sarayında memur olan Arap bir Hristiyan'dır ve kitabını, aynı yerde çalışan Müslüman bir arkadaşına yazmıştır. Arapça yazılan bu eser, İslam dinine reddiye içermektedir.<sup>467</sup> Prideaux, yazarın ne ismine, ne yaşadığı döneme, ne de "Müslüman arkadaşı"nın kim olduğuna dair bilgi verir. Bununla birlikte eserin Fransa'daki Burgundy bölgesinde yer alan Cluny Manastırının başrahibi meşhur Peter'in teşvikiyle, Peter of Toledo (Toledolu Peter) tarafından Latinceye çevrildiğini belirtir.<sup>468</sup>

Prideaux'un sunduğu yetersiz malumat nedeniyle, ilgili eser ve müellifi tespit edebilmek için Toledolu Peter'ı (ö. 1142 sonrası) hareket noktası almak durumundayız. Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Toledolu Peter'ın özellikle Arapçadaki yetkinliği yanında İspanya'nın Toledo şehrinden olması, onun Mozarab kökenli olduğu düşüncesini doğurmuştur.<sup>469</sup> Öte yandan Latinceye nazaran Arapçaya vukufiyeti, Toledolu Peter'ın Yahudilikten veya İslamiyetten Hristiyanlığa geçtiği iddialarını gündeme getirmiştir.<sup>470</sup> Toledolu Peter'ı önemli kılan husus, Arapçaya hâkimiyetinden dolayı, Cluny Manastırı başrahibi Peter the Venerable

---

<sup>466</sup> Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>467</sup> Prideaux, *A Discourse*, s. 163-164.

<sup>468</sup> Prideaux, *A Discourse*, s. 164.

<sup>469</sup> Fernando González Muñoz, "Peter of Toledo", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3. (1050-1200)**, (Ed. David Thomas ve Alex Mallett), Brill, Leiden&Boston, 2011, s. 478.

<sup>470</sup> James Kritzeck, **Peter the Venerable and Islam**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964, s. 56; Muñoz, s. 478.

(Muhterem Peter) (1092 veya 1094 - 1156) tarafından İslami metinlerin Latinceye tercümesi projesinde görevlendirilmesidir.<sup>471</sup>

Asıl ismi Pierre Maurice de Montboissier olan Muhterem Peter, genç yaşta Cluny Manastırının başrahibi seçilmiş bir din adamıdır.<sup>472</sup> 1142 yılında, İmparator VI. Alfonso'nun davetiyle Muhterem Peter'ın İspanya'ya düzenlediği seyahat, "Avrupa'nın entelektüel tarihinde çok önemli bir olay" ile sonuçlanmıştı: "Peter, İslam dininin kaynaklarını, kapsamlı şekilde ve birinci elden çalışmak için projesini tasarladı, planladı ve projeye mali destek buldu."<sup>473</sup> Haçlı Seferlerine sempati duymadığı söylenen Muhterem Peter, Hristiyanların İslam hakkında doğru ve yeterli bilgi sahibi olmadığı düşüncesini savunarak, İslam'a karşı mücadelenin ilmî seviyede sürdürülmesi gayesini taşımaktaydı. Bu amaç doğrultusunda bir komisyon kuran Muhterem Peter, bir dizi tercüme faaliyetine öncülük etti.<sup>474</sup> Toledolu Peter'ın da mütercim olarak görevlendirildiği komisyon, 1142-1143 yıllarında çalışmalarını tamamladı ve tercüme edilen bu eserler, Toledo Koleksiyonu adıyla meşhur oldu.<sup>475</sup> Toledo Koleksiyonunda yer alan eserler, daha sonra Paris'teki Arsenal Kütüphanesine nakledilmiştir.<sup>476</sup> Bu tercüme faaliyetiyle başta Kur'an olmak üzere İslam ve Hz. Muhammed ile ilgili bazı eserler Arapçadan Latinceye çevrilmiştir.<sup>477</sup>

<sup>471</sup> Muñoz, s. 478.

<sup>472</sup> Muhterem Peter'ın hayatı, faaliyetleri ve eserleri hakkında bkz. Kritzeck, ss. 3-47; Dominique Iogna-Prat ve John Tolan, "Peter of Cluny", **CMR3**, ss. 604-610. Ayrıca faaliyetleri hakkında bkz. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, ss. 174-177.

<sup>473</sup> Kritzeck, s. 14. Ayrıca, Muhterem Peter'ın İspanya seyahati sırasında tecrübe ettiği olaylar hakkında bkz. Kritzeck, ss. 3-14. Peter of Cluny olarak da anılan Muhterem Peter'ın hayatı, faaliyetleri ve İslam algısı hakkında bkz. Nuh Yılmaz, "Klunili Peter (Peter the Venerable) ve İslam Algısı", **Journal of Islamic Research**, Cilt: 32, Sayı: 1, 2021, ss. 99-117.

<sup>474</sup> Iogna-Prat ve Tolan, s. 604.

<sup>475</sup> Kritzeck, Muhterem Peter öncülüğünde beş eserin tercüme edildiğini belirtmektedir. Toledo Koleksiyonu olarak adlandırılan çeviriler hakkında kapsamlı bilgi için bkz. Kritzeck, ss. 75-107. Ayrıca, Tuğba Öztürk, Toledo Koleksiyonuna evrilen çalışmaların temelinde fen ve doğa ilimlerine dair Müslümanlarca kaleme alınan eserlerin olduğunu belirtir. Daha sonra İslam'a reddiye yazmak amacıyla İslami ilimler alanında yazılan metinlerin de tercüme hareketine dâhil edildiğini savunan Öztürk, bunu ilk oryantalistik faaliyet olarak değerlendirmektedir. Bkz. Tuğba Öztürk, "Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar", **Milel ve Nihal**, Cilt: 12, Sayı: 1, 2015, ss. 55-80.

<sup>476</sup> Kritzeck, Toledo Koleksiyonunda yer alan eserlerin, Muhterem Peter'ın sekreteri Peter of Poitiers'in gözetiminde tek bir ciltte toplandığını ve günümüze "MS 1162 of the Bibliotheque de l'Arsenal in Paris" (Paris Arsenal Kütüphanesi 1162 El Yazmaları) olarak ulaştığını söylemektedir. Bkz. Kritzeck, s. 36; Öztürk, s. 61. Ayrıca 1162 Arsenal Yazmaları hakkında bkz. Kritzeck, ss. 73-74.

<sup>477</sup> Kur'an'ın Batı dillerine ilk tercümesi, Muhterem Peter tarafından görevlendirilen Robert of Ketton tarafından yapılmıştır. Robert of Ketton hakkında bkz. Kritzeck, ss. 62-65. Toledo Koleksiyonu içinde en önemli eser kabul edilen ve Robert of Ketton tarafından tercüme edilen Kur'an çevirisi hakkında bkz. Kritzeck, ss. 97-100.

Toledolu Peter'ın Toledo Koleksiyonu içerisindeki çevirileri tetkik edildiğinde, Prideaux'un atıfta bulunduğu eserin Abülmesîh b. İshâk el-Kindî'ye (III./IX. yüzyıl [?]) ait bir risale olduğu anlaşılmaktadır.<sup>478</sup> İslam dünyasında *Kindî'nin Risalesi* veya *Kindî'nin Apolojisi* adıyla tanınan bu eser, esasında *Risâlatü 'Abdelmesîh ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ 'aleyhi ve yad'uhu ile'l-Nasraniyye (el-Hâşimî'yi reddeden ve onu Hristiyanlığa çağıran Abdülmesih'in Risalesi)* başlığını taşımaktadır.<sup>479</sup> Ancak, Hâşimî'nin mektubuna karşılık vermek amacıyla yazılan bu risale, kayıtlara *Risâlatü 'Abdallâh ibn İsmâ'il el-Hâşimî ilâ 'Abdelmesîh ibn İshâk el-Kindî yad'uhu bihâ ilâ'l-İslâm ve risâlatü 'Abdelmesîh ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ 'aleyhi ve yad'uhu ile'l-Nasraniyye (Abdülmesih b. İshâk el-Kindî'yi İslam'a davet eden Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin Risalesi ve el-Hâşimî'yi reddeden ve onu Hristiyanlığa çağıran Abdülmesih'in Risalesi)* şeklinde geçmiştir.<sup>480</sup> Adından da anlaşılacağı üzere risale, Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin, arkadaşı Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî'yi İslam'a davet maksadıyla yazdığı bir risale ile Kindî'nin buna cevaben kaleme aldığı reddiyenin terkididir. Her iki müellifin hayatına dair yeterli bilgi bulunmadığından, risalelerin tam olarak ne zaman telif edildiği bilinmemektedir. Bununla birlikte, Hâşimî ve Kindî'nin, Prideaux'un da kesin ifadelerle olmasa da işaret ettiği gibi, Abbasi halifesi Me'mûn'un (198-218/813-833) sarayında görevli oldukları kabul edilmektedir. Bu kabul ise bizzat Hâşimî'nin Kindî'ye yazdığı mektuba dayanmaktadır. Mektuptaki ifadeye göre Hâşimî, "arkadaşı" addettiği Kindî'nin halife Me'mûn'un hizmetinde bulunan bir Hristiyan olduğunu söylemektedir.<sup>481</sup> Dolayısıyla risalelerin telifi, m. IX. yüzyıla (h. III) tarihlendirilmektedir.

Hristiyanların İslam'a karşı en erken reddiyelerinden kabul edilen *Kindî'nin Risalesi*, kayıtlara ilk olarak Bîrûnî (ö. 440/1048) tarafından kaleme alınan ve h. 390

<sup>478</sup> Kritzeck, s. 101.

<sup>479</sup> Prideaux, bu eserin başlığını *Disputatio Christiani contra Saracenum de Lege Mahometis* şeklinde vermektedir. Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143; *A Discourse*, s. 163-164. Kritzeck, çevirinin Latince başlığını *Epistola Saraceni et Rescriptum Christiani (Bir Serazan'ın Mektubu ve Bir Hristiyanın Cevabı)* olarak zikretmektedir. Bkz. Kritzeck, s. 101. Ayrıca *Disputatio Saraceni et Christiani (Bir Serazen ve Hristiyan'ın Konuşması)* olarak kayıtlara geçtiği de görülmektedir. Bkz. Muñoz, s. 479.

<sup>480</sup> Laura Bottini, "The Apology of al-Kindî", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1. (600-900)**, (Ed. David Thomas ve Barbara Roggema), Brill, Leiden&Boston, 2009, s. 587.

<sup>481</sup> *Risâlatü 'Abdallâh ibn İsmâ'il el-Hâşimî ilâ 'Abdelmesîh ibn İshâk el-Kindî yad'uhu bihâ ilâ'l-İslâm ve risâlatü 'Abdelmesîh ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ 'aleyhi ve yad'uhu ile'l-Nasraniyye*, (Ed. Anton Tien), Gilbert & Rivimington Publishing House, London, 1880, (Risâlatü'l-Kindî), s. 2.

(1000) yılında tamamlanan *el-Âsârü'l-bâkiye 'ani'l-kurûni'l-hâliye* adlı eserde girmiştir. Birûnî, Sabîiler ile ilgili yaptığı bir tartışmada, Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin kitabına cevap veren Abdülmesîh b. İshâk el-Kindî el-Nasrânî'nin Sabîiler hakkındaki görüşlerine atıfta bulunur.<sup>482</sup> Bu kayıttan hareketle, mezkûr risalenin X. yüzyılın sonlarında var olduğu ve bilindiği anlaşılmaktadır. Birûnî'nin bu kaydını müteakiben yaklaşık bir buçuk asır sonra, 1142-1143 yıllarında Latinceye çevrilen risale, Avrupa'da büyük ilgi görmüş ve birçok Hristiyan ilim adamının sıklıkla müracaat ettiği bir eser haline gelmiştir.<sup>483</sup>

Uzunca bir süre Hristiyan dünyasında sadece Latince tercümesine atıf yapılan eser, nihayet XIX. yüzyıl sonlarına doğru, yeniden rağbet görmeye başlamıştır. Risaleler, 1880 yılında, Anton Tien tarafından eserin orijinal dili Arapçayla tekrar neşredilmiştir.<sup>484</sup> Tien, herhangi bir kütüphane yahut koleksiyon ismi vermeksizin, biri İstanbul'da, diğeri Mısır'da bulunan ve müstensihlerin isimlerinin yer almadığı iki ayrı nüshaya dayanarak eseri neşrettiğini belirtir.<sup>485</sup> Tien'in neşrinin ardından W. Muir, 1882 yılında, eserin kaleme alındığı döneme ve müelliflerine dair kendi tahkik ve kritiklerini de ekleyerek, risalelerin kısmi bir çevirisini yayınlar.<sup>486</sup> Aynı şekilde Muir de Mısır ve İstanbul'da bulunduğunu söylediği fakat müstensih, istinsah tarihi ve kütüphane bilgisinin yer almadığı iki nüshadan istifade ettiğini belirtir.<sup>487</sup> Öte yandan Muir'in neşri, aynı zamanda modern Batı dillerine yapılan ilk çeviri olma özelliğini taşımaktadır.

<sup>482</sup> Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Hârezmî el-Birûnî, (ö.440/1049), *el-Âsârü'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye*, yy, ty, s. 241.

<sup>483</sup> Emilio Platti, "Criteria for Authenticity of Prophecy in 'Abd al-Masih al-Kindî's Risâla", **Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthdays**, (Ed. Andrew Rippin ve Roberto Tottoli), Brill, Leiden, 2014, s. 7; Hıdır, Batı'da Hz. Muhammeds. 167-168. Risalenin özellikle Ortaçağ Batı Hristiyan dünyasında etkisi için bkz. Fuat Aydın, "Batı'nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesîh İshâk el-Kindî'nin Risâle'sinin Serencamı", **Erken Klasik dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim**, (Ed. Seyfi Kenan), Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2010, ss. 234-238.

<sup>484</sup> Bkz. Risâlatü'l-Kindî.

<sup>485</sup> Bkz. Risâlatü'l-Kindî, s. 165.

<sup>486</sup> William Muir, **The apology of Al Kindy, written at the court of Al Mâmûn (A.H. 215; A.D. 830) in defense of Christianity against Islam. With an essay on its age and authorship read before the Royal Asiatic Society**, (Ed. ve çev. William Muir), Smith, Elder & Co. London, (The apology of Al Kindy), 1882.

<sup>487</sup> Muir, "The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship", **The apology of Al Kindy**, s. i.

Risaleye gösterilen ilgi, XX. yüzyılda da devam etmiştir. Nitekim 1949 yılına gelindiğinde, J. Muñoz Sendino, Latince çevirinin Arsenal yazmasına dayanarak, risaleyi “Apología del Cristianismo” (Hristiyanlığın Apolojisi) adıyla tekrar Latince neşretmiştir.<sup>488</sup> Daha sonra Georges Tartar, 1977 yılında sunduğu doktora tezinde, İslam-Hristiyan münasebetleri üst başlığıyla Hâşimî ve Kindî arasındaki mektuplaşmayı değerlendirmiştir. Arapça hazırladığı çalışmasında Tartar, dört farklı nüshayı esas alarak risalelerin tahkikini yapmıştır.<sup>489</sup> Tartar’ın daha sonra Fransızcaya çevirdiği bu doktora tezi ile risaleler, böylece ikinci kez modern Batı dillerine tercüme edilmiştir.<sup>490</sup> Son olarak N.A. Newman, Muir’in neşredilen ve Tien’in yayınlanmamış çevirilerini karşılaştırarak, Kindî’nin risalesinin yeni bir çevirisini yayınlamıştır.<sup>491</sup>

Batı’da yapılan bu çalışmaların yanında, İslam dünyasından Kindî’nin risalesini doğrudan konu edinen iki müstakil çalışmaya değinmek yerinde olacaktır. Bunlardan ilki, Bağdatlı âlim el-İmâm Nu’mân b. Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1317/1899) tarafından Kindî’nin risalesine bir reddiye olarak kaleme alınan *el-Cevâbü’l-fesîh limâ leffekahû ‘Abdülmesîh* adlı çalışmadır.<sup>492</sup> Diğer bir çalışma ise Ankara İlahiyat Fakültesinde Şaban Ali Düzgün danışmanlığında Sabire Abay’ın hazırladığı yüksek lisans tezi olup, çalışmada Newman’ın İngilizceye çevirdiği metin esas alınarak, Kindî’nin risalesi Türkçeye kazandırılmıştır.<sup>493</sup>

Görüldüğü üzere ilk defa XII. yüzyıl ortalarında Latinceye çevrilmesiyle gün yüzüne çıkan *Kindî’nin Risalesi*, XIX. yüzyıl başlarından itibaren tekrar yoğun bir

<sup>488</sup> J. Muñoz Sendino, “Al-Kindî- Apología del Cristianismo”, *Miscellanea Comillas*, Sayı: 11-12, 1949, ss. 337-460.

<sup>489</sup> Georges Tartar, *Hivâru İslâmî Mesîhî fi ahdi’l-Halîfetü’l-Me’mûn (813-834): Risâleteyn el-Hâşimî ve’l-Kindî [Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma’mûn (813-834): Les Épitres d’al-Hâşimî et d’al-Kindî]*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Université des Sciences Humaines de Strasbourg Faculté de Théologie Protestante, 1977.

<sup>490</sup> Tartar’ın Fransızcaya çevirerek neşrettiği doktora çalışması için bkz. Georges Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le Calife al-Ma’mûn (813–834): Les épîtres d’al-Hashimî et d’al-Kindî*, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1985.

<sup>491</sup> N. A. Newman, *Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D), Translations with Commentary*, (Ed. N. A. Newman), Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield Pennsylvania, 1993, ss. 355–545. Risalenin Batı dillerindeki diğer çeviri ve edisyonları için bkz. Bottini, s. 590.

<sup>492</sup> Âlûsî’nin iki cilt olarak neşredilen çalışması için bkz. Nu’mân b. Mahmûd el-Âlûsî, *el-Cevâbü’l-fesîh limâ leffekahû ‘Abdülmesîh*, Cilt: 1-2, Dârü’l-Beyani’l-Arabî, Kahire, 1987. Ayrıca çalışma hakkında bkz. Ömer Faruk Harman, “el-Cevâbü’l-fesîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 428.

<sup>493</sup> Bkz. Sabire Abay, *Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesîh el-Kindî’nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî’ye Reddiyesi Örneği*, (Yayınlanmamış, Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002, ss. 67-196.

şekilde ilgiye mazhar olmuştur. Ancak, aradan geçen yaklaşık yedi asırlık süreçten sonra, misyonerler tarafından Kahire ve İstanbul'da bulunan yazmalar neticesinde tekrar gündeme gelen *Risale*, birtakım tartışmaların odağı haline gelmiştir. Tartışmaların konusunu ise risalelerin müellifleri Hâşimî ve Kindî'nin kimliklerinden risalelerin telif tarihine, muhtevassından kullanılan dil ile yazı karakterine kadar çeşitli hususlar teşkil etmiştir. Dolayısıyla tartışmalar, hem Kindî'nin kimliğinin, hem de Kindî'ye ait olduğu kabul edilen risalenin sorgulanmasına zemin hazırlamıştır.

Bu bağlamda, eserin ne zaman kaleme alındığından hareketle, özellikle Kindî'nin kimliğine dair çeşitli sorgulamalar gündeme gelmiştir. Örneğin Muir, risalede bahsi geçen bazı tarihî olaylardan hareketle, eserin telifini 215 (830) yılına tarihlendirmiştir.<sup>494</sup> Öte yandan Louis Massignon, risalede yer alan zat-sıfat, sıfat-fiil gibi kelami konuların müteahhir döneme ait olduğunu ve Taberî'de (ö. 310/923) geçen tartışmaların bulunduğunu ifade ederek, Kindî'nin aslında Yakubî mezhebine bağlı Yahyâ b. Adiy (ö. 364/974) olabileceğini iddia etmiştir.<sup>495</sup> Massignon'un bu iddiasına cevap, Gerard Troupeau'dan gelmiştir. Troupeau, Kindî'nin risalede savunduğu Yakubîlere ait görüşlerin, bir Nastûrî tarafından da dile getirilmesinin mümkün olduğunu belirtmiştir.<sup>496</sup> Ayrıca Yusuf Şevki Yavuz, Kindî'nin risalesiyle İbnü'r-Râvendî'nin eserleri arasında benzerlik gören Paul Krause'nin, eseri h. IV. (X.) yüzyıla konumlandığını söylemektedir.<sup>497</sup>

Yine Kindî'nin ve el-Hâşimî'nin kimlikleri noktasında Muir ve Bottini, her iki müellifin künyelerine vurgu yaparak, onların müstear isim olduğu düşüncesini dile getirirler.<sup>498</sup> Zira Müslüman müellif *Abdullah b. İsmail el-Hâşimî*'nin künyesindeki her bir isim, doğrudan İslami bir kimliğe işaret ederken, diğer müellifin *Abdülmesîh b.*

---

<sup>494</sup> Muir, *The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship*, s. ix. Muir'in konu hakkındaki ileri sürdüğü iddialar için bkz. Muir, *The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship*, ss. i-xviii.

<sup>495</sup> Louis Massignon, "Kindî, 'Abd al-Masîh b. Ishâk", *Encyclopaedia of Islam*, Cilt: 4, Brill, Leiden, 1987, s. 1021. Massignon'un "Taberî (ö. 310/923)" ile kastının, verdiği ölüm tarihinden hareketle meşhur tarihçi, müfessir, muhaddis ve fakih Muhammed b. Cerîr et-Taberî olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, Massignon'un Taberî konusunda bir hataya düştüğü kanaatindeyiz. Zira Fuat Aydın'ın işaret ettiği üzere söz konusu Taberî, Nastûrî iken sonradan Müslüman olan ve Süryaniceyi bilen Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben et-Taberî (ö. 247/861 sonrası) daha uygundur. Bkz. Aydın, s. 229-230.

<sup>496</sup> Gerard Troupeau, "al-Kindî, 'Abd al-Masîh", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Cilt: 5, Brill, Leiden, 1986, s. 120-121.

<sup>497</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesîh b. İshâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 26, TDV Yayınları, Ankara, 2002, s. 39.

<sup>498</sup> Muir, *The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship*, s. v; Bottini, s. 585.

*İshâk el-Kindî* olarak anılması da tamamen Hristiyan bir ismi çağrıştırmaktadır.<sup>499</sup> *Kindî'nin Risalesi*'ne dair kaleme aldığı makalesinde, risalenin Latince çevirisini, Arapça el yazmalarını ve risalenin yazarı ile yazım tarihini tartışan Hollandalı Arap dilbilimcisi ve İslami el yazmaları uzmanı P. S. van Koningsveld, müelliflerin birbirinden farklı isimlendirmelerine dikkat çeker. Çeşitli yazmalarda ortak kabul olarak müelliflerin kabile adlarına ithafen Hâşimî ve Kindî künyelerinin kullanılmasına rağmen, Koningsveld müelliflerin gerçek isimlerinin değişiklik gösterdiğini örnekleriyle ortaya koymaktadır. Hâşimî için Abdullah b. İsmail, Ebu'l-Abbas ve Ahmed gibi isimler zikredilirken, Koningsveld'e göre Kindî'ye gelindiğinde isimlendirme daha çetrefilli bir hâl almaktadır. Kindî için Abdülmesîh b. İshâk isminin yanında, "Abdülmesîh, Ya'kûb'dan (bazen eş-Şeyh Ya'kûb) Circîs veya Yûsuf b. Circîs'e kadar" farklı isimlendirmeler yapılmıştır.<sup>500</sup> Mesela Ya'kûb el-Kindî el-Ya'kûbî şeklindeki kullanım, İslam filozofu Ebû Yûsuf Ya'kub el-Kindî ile karışıklığa ve dolayısıyla Hristiyan Kindî'nin "meşhur Müslüman filozof" olarak anılmasına sebep olmuştur.<sup>501</sup> Ayrıca Koningsveld de iki müellifin isminin, onların dinî kimliklerinin sembolleştirilmesinden başka bir şey olmadığı görüşündedir.<sup>502</sup>

Müelliflerin kimliğine dair soru işaretlerinin yanında risalelerin otantikliği konusunda şüpheye yol açan bir diğer ve önemli husus, risalenin yazmalarıyla ilgilidir. İlk olarak Toledolu Peter tarafından Latinceye çevrilen nüshanın akıbeti hakkında bilgi bulunmamaktadır. Bu yüzden sonraki dönemlerde bulunan yazmalar ve bunlardan üretilen çeviriler, Toledolu Peter'ın çevirisiyle mukayese edilmektedir. Fakat müteahhir dönem tekrar neşirlerde ve tercümelerde yazmalarla ilgili farklılıklar, risaleyi sorgulanır hale getiren bir başka etmen olarak karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki, Tien'in 1880 yılında Arapça olarak tekrar neşrettiği ve Muir'in 1882 yılında ilk kez İngilizceye çevirdiği risale, biri Mısır, diğeri İstanbul'da bulunan iki yazmaya dayandırılmaktadır.<sup>503</sup> Amerikalı misyonerler tarafından keşfedilen bu yazmalara dair,

<sup>499</sup> Muir, *The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship*, s. v; Bottini, s. 585. Kindî'nin kimliğine ve eserin telif tarihine dair farklı görüş ve değerlendirmeler için bkz. Aydın, ss. 227-233.

<sup>500</sup> P.S. van Koningsveld, "The Aplogy of al-Kindî", **Religious Polemics in Context**, (Ed. T.L. Hetteema ve A. Van der Kooij), Royal Van Gorcum, Assen, 2004, s. 79.

<sup>501</sup> Koningsveld, s. 79.

<sup>502</sup> Koningsveld, s. 80.

<sup>503</sup> Bkz. *Risâlatü'l-Kindî*, s. 165. Muir, Tien'in kitabına atıf yaparak iki nüshaya dayanan bir kitabın neşredildiğini belirtmekle beraber, kendisinin hangi nüshalara dayandığını açıkça belirtmemektedir. Fakat, metin içerisinde yer yer Mısır ve İstanbul yazmalarını kıyas etmesinden, onun da aynı iki nüshayı



kütüphane, müstensih ve istinsah tarihleri hakkında bilgiler bulunmamaktadır.<sup>504</sup> Bunun yanında, 1977 yılında Tartar tarafından yeniden neşredilen risale ise dört farklı yazmayı esas almaktadır.<sup>505</sup> Günümüzde, risaleye dair yapılan çalışmalar neticesinde, risalenin yirmiden fazla nüshası olduğu tespit edilmiştir. Fuat Aydın, on dört tanesi Arapça, dört tanesi Karşûnî ve beş tanesi ise çeviri Latince'den müteşekkil yirmi üç yazmadan bahseder.<sup>506</sup> Koningsveld ise Latince tercümeleri, bir taraftan mütercimnin Arapça dil bilgisi ve İslam hakkındaki bilgisi üzerinden değerlendirir ve tercümelerdeki hataları tespit eder. Öte taraftan metin kritiği yöntemiyle tercüme metinleri karşılaştıran Koningsveld, metinlere yapılan ekleme ve düzeltmeleri ortaya koyar.<sup>507</sup> Dolayısıyla, orijinal yazmanın yokluğunun yanında, en erken yazmanın Arsenal kataloğunda yer alan Latince çeviri olması, Arapça yazmaların ancak XVI. yüzyıla kadar uzanması ve yazmaların müstensih bilgisinin bulunmaması, risalenin otantikliği hususunda şüpheleri artıran unsurlar olmuştur. Ayrıca metin kritiği açısından bakıldığında yazmalar arasındaki farklılıklar, söz konusu şüpheleri desteklemiştir. Yazmalarla ilgili üzerinde durulan bir diğer konu ise, yazmalarda kullanılan alfabedir. Yukarıda zikrettiğimiz gibi, yazmalar Arap, Karşûnî ve Latin alfabesiyle karşımıza çıkmaktadır.

Özellikle XIX. yüzyıldan itibaren eser üzerine yapılan çalışmaların bir sonucu olarak, gerek müellif(ler)in kimliği gerekse yazmalarla ilgili problemler, risalenin ve müelliflerinin kurgu olduğu düşüncesini gündeme getirmiştir. Bu sorgulamalar göz önünde bulundurularak, *Kindî'nin Risalesi* muhtevası itibariyle incelendiğinde, daha derinlikli tartışmalar cereyan etmektedir. Tabii olarak biz, çalışmamız bağlamında, *Kindî'nin Risalesi*'nde konu edilen tartışmaların tamamını verme imkânına sahip değiliz.<sup>508</sup> Ancak genel çerçevede, Kindî'nin itirazlarının kelami düzlemde olduğu

---

kullandığı anlaşılmaktadır. Bkz. Muir, The apology of Al Kindy: an Essay on Its Age and Authorship, s. i-iv.

<sup>504</sup> Risâlatü'l-Kindî, s. 165.

<sup>505</sup> Tartar, çalışmasının giriş kısmında ikisi Arapça, ikisi Karşûnî (Arapça dilinde Süryanice harflerle yazılan) dört nüsha kullandığını belirtir. En eskisi 1619 tarihli olan nüshaların üçü Paris'te, biri ise Yale Üniversitesi kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bkz. Tartar, s. i (dal).

<sup>506</sup> Aydın, en eski Arapça nüshanın tarihini 1689 olarak verirken, en eski Karşûnî yazmanın XVI. yüzyıla ait olduğunu belirtmektedir. Bkz. Aydın, s. 238-239.

<sup>507</sup> Koningsveld, ss. 70-75.

<sup>508</sup> Mehmet Özdemir tarafından kaleme alınan "Modern Oryantalizme Kadar Batı Literatüründe Hz. Muhammed Tasavvuru" bölümünde *Kindî'nin Risalesi*ne temas edilir. Burada, bir Hristiyan olarak Kindî'nin amacının Hz. Muhammed'in bir "yalancı peygamber" olduğunu göstermek olduğu kaydedilmektedir. Risaleden verilen çeşitli örneklerle, Kindî'nin iddiasını ispat için dile getirdiği hususlar sırlanmaktadır. Bkz. Sarıçam ve diğerleri, ss. 57-61.

görülmekle birlikte, Hz. Muhammed ile konularda zaman zaman tarihî hadiseler atıf yaptığı müşahede edilmektedir.

Daha önce zikrettiğimiz gibi, Massignon risalede Tanrı'nın zâtı, sıfatı ve fiili gibi kelami problemlerin ele alındığını belirtir.<sup>509</sup> *Kindî'nin Risalesi*'ni Arapça olarak tekrar neşreden Tartar, risaleyi ilk kez konulara ayırarak beş ayrı bölüm halinde başlıklandırır: 1. *İlahiyat: Tevhid ve Teslis*, 2. *Muhammed, otoriter bir adam mı, yoksa nebi-Resûl mü?* 3. *Kur'an Allah katından mı nazil oldu?* 4. *İslam'ın ritüelleri ve adetleri*, 5. *Hristiyanlığa İmanın Açıklaması*.<sup>510</sup> John V. Tolan ise *Kindî'nin Risalesi*'ni, hem polemik hem apolojetik türden bir eser olarak değerlendirir.<sup>511</sup> Hâşimî'nin İslam'a davet mektubuna mukabil Kindî'nin Tanrı, Hz. Muhammed, Kur'an ve ibadet konularında cevap yazdığını belirten Tolan, onun son olarak Hristiyanlığın temel öğretilerini savunduğunu söyler.<sup>512</sup> Tolan'a göre risalede Kindî tarafından ileri sürülen fikirler, yüzyıllar boyunca Hristiyanların Müslümanlara karşı dile getirdikleri itiraz ve argümanların temelini oluşturmaktadır.<sup>513</sup> Aydın da *Kindî'nin Risalesi*'nde sunulan İslam, Allah, Muhammed ve Kur'an'a dair algıları ele alarak, bunların sonraki dönem Hristiyan apolojetik metinler üzerindeki etkisini göstermektedir.<sup>514</sup>

*Kindî'nin Risalesi*'nde bahsi geçen konuları ana hatlarıyla böylece zikrettikten sonra, çalışmamız bağlamında, Prideaux'un Hz. Aîşe hakkında risaleye yaptığı atıfa temas edebiliriz. Açıktır ki, *Kindî'nin Risalesi*'nde işlenen konular, doğrudan Kelam ilminin temaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat risalede, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin tartışıldığı bölümlerde, sıklıkla Hz. Muhammed'in hayatından bazı olaylara atıf yapıldığı görülmektedir. Bu atıflardan biri de, Prideaux'un da referans gösterdiği, İfk hadisesidir. Risalede, Hz. Muhammed'in

---

<sup>509</sup> Massignon, s. 1021.

<sup>510</sup> Bkz. Tartar.

<sup>511</sup> John V. Tolan, **Saracens: Islam in the Medieval European Imagination**, Columbia University Press, New York, 2002, (Saracens), s. 61.

<sup>512</sup> Tolan, Saracens, ss. 61-63. Ayrıca bkz. Hıdır, Batı'da Hz. Muhammed, s. 167-168.

<sup>513</sup> Tolan, Saracens, s. 67; 148-149. Tolan, Yahudilikten Hristiyanlığa geçen Petrus Alfonsi'nin (ö. 1140) akabinde *Dialogues against Jews* adıyla Yahudiliğe reddiye kaleme aldığını söyler. Bu kitabın beşinci bölümü ise İslam'a reddiye mahiyetindedir. Tolan, metin kritiği ile Petrus Alfonsi'nin İslam'a reddiyesi ile *el-Kindî'nin Risalesi*'ni kıyaslar. Bu kritik neticesinde Tolan, Petrus'un *el-Kindî'nin Risalesi*'ni daha önce gördüğünü ve İslam'a karşı argümanlarını buradan aldığını savunur. Tolan'ın bu konudaki görüşleri için bkz. John V. Tolan, **Petrus Alfonsi and His Medieval Readers**, University Press of Florida, Gainesville, 1993.

<sup>514</sup> Aydın'ın *el-Kindî'nin Risalesi*'nde sunulan İslam karşıtı algılara dair tartışması için bkz. Aydın, ss. 201-209.

gerçek bir nebi olmadığını ispat etmek maksadıyla birtakım örnekler sunulur. Bir nebinin şehvi duygulardan arınmış olması gerektiği savunulurken, Hz. Muhammed'in şehvet düşkünü olduğu algısı işlenir. Bu çerçevede, Hz. Muhammed güzel kadınlarla evlenen, üstün geldiği kabilelerin mallarını alan ve onların kadınları ile evlenen, kırk erkeğin cinsel gücüne sahip olan bir kişi şeklinde resmedilir.<sup>515</sup> Akabinde Hz. Peygamber'in eşlerini konu edinen risale, Zeyneb bint Cahş evliliğine ve Aişe bint Ebî Bekir'le ilgili İfk hadisesine özel olarak değinir.<sup>516</sup>

*Kindî'nin Risalesi'*nde Hz. Muhammed hakkında sunulan bu algılara rağmen, Prideaux'un ifadelerinin aksine, İfk hadisesi ve Hz. Aişe ile ilgili olarak herhangi bir olumsuz tasvir söz konusu değildir. Ayrıca risale İfk hadisesine dair fazla detay içermez. Risaledeki anlatıma göre Aişe, Benî Mustalik Gazvesi ordusunun artçısı olan Safvân ile ordunun gerisinde kalmıştı. Safvân, Aişe'yi devesine bindirmiş ve yularından çekerek, öğleye kadar yürümüşlerdi. Bu duruma binaen Mistah b. Üsâse b. Abdülmuttalib, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Ebî Selûl ve Hamne bint Cahş, Aişe ile Safvân hakkında dedikodu yaymışlardı. Olayla ilgili Ali b. Ebî Tâlib'e sorulunca, o, aybın her ikisine de ait olduğunu söylemiş ve Hz. Peygamber'e, isterse Hz. Aişe'yi boşaması yönündeki tavsiyesini dile getirmişti. Fakat Hz. Muhammed, onu boşamaya razı olmamıştı. Çünkü Hz. Muhammed'in evlilikleri arasında Aişe, bakire olarak evlenen tek kadın olma vasfını taşımaktaydı. Aynı zamanda Hz. Aişe'nin gençliği ve Hz. Muhammed'in gönlünde karşı konulamaz bir yerinin bulunması boşanma düşüncesini bertaraf etmekteydi. Nihayet, Aişe'nin masumiyetini ifade eden Nûr Suresi nazil olmuştu.<sup>517</sup> Risalede ayrıca Ali'nin Aişe hakkındaki sözleri, ikisi arasında sonradan ortaya çıkacak düşmanlığın sebebi olarak gösterilir.<sup>518</sup> Devamında müellif, olayla ilgili son söz olarak, kıssanın Müslümanlar tarafından nasıl biliniyorsa, Hristiyanlar tarafından da aynı şekilde bilindiğini belirtir. Müellife göre konu, yeterince açık olduğu için, üzerine daha fazla söz etmeye gerek yoktur.<sup>519</sup>

---

<sup>515</sup> Tartar, s. 73-74.

<sup>516</sup> Tartar, ss. 74-78.

<sup>517</sup> Tartar, s. 74-76; Tien, s. 50-51. Tien edisyonunda büyük oranda benzer şekilde anlatılan olayda, iftira atanların isimleri farklı verilmektedir. Bu isimler sırasıyla, Abdullah b. Ebî b. Selûl, Hassân b. Sâbit, Ebû Bekir'in halasının oğlu Mistah b. Üsâse, Zeyd b. Rafia ve Zeyneb'in kardeşi Hamne bint Cahş olarak verilmektedir. Karşılaştırma için bkz. Risâlatü'l-Kindî, s. 50-51.

<sup>518</sup> Tartar, s. 76; Risâlatü'l-Kindî, s. 51.

<sup>519</sup> Tartar, s. 76; Risâlatü'l-Kindî, s. 51. Mehmet Özdemir, Kindî'nin *Risale*'sinde İfk hadisesine değindiğini ve "Hz. Aişe'ye yapılan isnadın gerçek olduğuna, ancak Hz. Muhammed'in çok sevdiği içim Aişe'den vazgeçemediğine, onu temize çıkarmak için vahiy uydurduğuna" inandığını

Görüldüğü üzere Prideaux'un Hz. Aişe'ye yönelik "şehvet düşkünü kadın" ve "aşk entrikaları çevirdiği" gibi ithamların hiçbir *Kindî'nin Risalesi*'nde yer almadığı gibi, *Risale*'de olayın kahramanlarından Hz. Aişe ile ilgili hiçbir olumsuz yorum bulunmaz. Bu noktada çok önemli gördüğümüz bir soruyu sormak durumundayız. Öyleyse Prideaux'un Hz. Aişe için dile getirdiği "şehvet düşkünü bir kadın" nitelemesi ve Hz. Aişe'nin "aşk entrikaları çevirdiği" iddiası nereye dayanmaktadır? Bu sorunun cevabını, Norman Daniel vermektedir. Daniel, risalenin orijinalinde bulunmayan ve hiçbir mesnede dayanmayan bir ibarenin, İfk hadisesinin anlatımını müteakiben sadece Latince çeviriye eklenmiş olduğunu tespit etmiştir:

*Risale'nin Latince tercümesinde, Aişe "libidini detita" olarak tanımlanır; Safvan b. Muattal ona aşıkta, "qui et consuetudinarium cum ea stuprum gerabat, ipso muhamet sciente et constiente." Sadece onun çevirisinde bulunan bu saçma, iğrenç ve karşılıksız uydurma (hikâyenin bütünü içinde hiçbir anlam ifade etmeyen son nokta), Toledolu Peter'a atfedilmelidir.<sup>520</sup>*

Daniel'in doğru şekilde tespit ettiği durum, Prideaux'un Hz. Aişe hakkındaki söyleminin kaynağı olması bakımından oldukça önemlidir. Bizatihi *Kindî'nin Risalesi*'nin otantikliği şüpheliyken, Latince tercümesine Toledolu Peter tarafından Hz. Aişe'ye dair yapılan mesnetsiz ekleme, benzer metinleri de sorgulanır hale getirmektedir. Zira bu ekleme, iyi niyetten uzak olduğu gibi, bir algı üretme çabasıdır. Öte yandan ise sadece Toledolu Peter tarafından yapılan çeviriye güvenerek, Hz. Aişe'ye dair bulunduğu ithamlar, Prideaux'un ilmî titizliğine gölge düşürdüğü gibi, İslam'a ve İslami kaynaklara aşinalığı hakkında tereddüde neden olmaktadır. Zira Prideaux'un aynı konudaki bir diğer referansı, Kur'an müfessirlerinedir.

---

söylemektedir. Ancak, *Risale*'de tespit ettiğimiz üzere, Özdemir'in iddiasını doğrulayacak bir durum söz konusu değildir. Bkz. Sarıçam ve diğerleri, s. 61.

<sup>520</sup> Daniel, *Islam and the West*, s. 101. Daniel, Hz. Aişe için kullanılan *libidini detita* ifadesini, Latince tercümeden birebir aktarmaktadır. Bu ifade, *şehvet düşkünü* manasındadır. Tercümede dile getirilen Safvân'ın Aişe'ye âşık olduğu iddiasına dair Daneil'in yaptığı diğer doğrudan alıntı, *qui et consuetudinarium cum ea stuprum gerabat, ipso muhamet sciente et constiente*, bu ilişkinin Muhammed'in bilgisi ve rızası ile devam ettiği anlamına gelmektedir. Ayrıca karşılaştırma için bkz. J. Muñoz Sendino, s. 405. Alıntılanan ibarelerin geçtiği pasaj, tam olarak şöyle gelmektedir: *Quid vero turpius dici potest quam quod de sua uxore, que vocabatur Aissa, ipse fecisse dicitur? Hec enim, cum pulcra eset et libidini dedita, diligebatur a Zaphagan, filio Almuathan Ethsulemi, qui et consuetudinarium cum ea stuprum gerebat, ipso Mahumet sciente et consenclente.* (Fakat onun [Muhammed'in] Aişe (Aissa) adındaki karısının yaptığı söylenen şeyler hakkında daha utanç verici ne söylenebilir? Çünkü güzel ve şehvet düşkünü olduğu için, Safvân b. Muattal es-Sülemî (Zaphagan, filio Almuathan Ethsulemi) tarafından seviliyordu ve ilişkisini mutat devam ettiriyordu, ki Muhammed bunu biliyor ve rıza gösteriyordu.)

Prideaux'un İfk hadisesi anlatımında Hz. Aişe hakkındaki ithamlarına dair gösterdiği bir diğer referans, "Commentatores in Alcorani" şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>521</sup> Yine Prideaux'un kaynakçasına bakıldığında, Alcoran ile kastının Kur'an tercümesi olduğu anlaşılmaktadır.<sup>522</sup> Kur'an kelimesi ve manası hakkında kısa bir bilgi sunduktan sonra Prideaux, Batı'daki Kur'an tercümelerine değinir. Daha önce, yukarıda kısaca temas ettiğimiz üzere, Robert of Ketton tarafından 1141-1143 yıllarında yapılan Kur'an'ın Latince mealini "absurd" olarak niteleyen Prideaux, çevirinin kötü yapıldığını ve anlaşılmadığını söyler.<sup>523</sup> 1647'de Fransa'nın bir dönem Mısır'daki ticaret konsolosu olarak görev yapan Fransız Andrew du Ryer (ö. 1672), Kur'an'ı Fransızcaya tercüme etmiştir. Du Ryer'in tercümesine birçok eleştirinin getirildiğini belirtmekle beraber Prideaux, bu çalışmayı "sadece bir tüccar olan birinden beklenilecek kadar iyi bir tercüme" olarak değerlendirir.<sup>524</sup> Prideaux'un ifadesiyle Alexander Ross (1591-1654), du Ryer'in Fransızca Kur'an tercümesini 1649 yılında İngilizceye çevirmiştir.<sup>525</sup> Prideaux, Batı dillerine yapılan Kur'an tercümeleriyle ilgili aktardığı bu bilgilerin yanında, 1694 yılında Abraham Hinckelmann (1652-1695) tarafından Latince bir önsöz ile Kur'an'ın Arapça olarak basıldığını da belirtir.<sup>526</sup>

Her ne kadar bu bilgileri verse de Prideaux'un hangi Kur'an tercümesini esas aldığı anlaşılmamaktadır. Ancak onun, İfk hadisesiyle ilgili yaptığı atıfta, müfessirlere işaret etmesinden hareketle, Hinckelmann'ın çalışmasını kullanmadığını düşünmemiz yerinde olacaktır. Öte yandan, absürd ve anlaşılmaz bulduğu Robert of Ketton'un tercümesini de elemek mümkündür. Böylece geriye du Ryer'in Fransızca tercümesi ile bunun Ross tarafından yapıldığını söylediği İngilizce tercümesi kalmaktadır.

---

<sup>521</sup> Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>522</sup> Prideaux, "An Account of Authors", s. 157-158.

<sup>523</sup> Prideaux, "An Account of Authors", s. 158.

<sup>524</sup> Prideaux, "An Account of Authors", s. 158.

<sup>525</sup> Prideaux, "An Account of Authors", s. 158. Bu eser, ilk İngilizce Kur'an tercümesi olarak kayıtlara geçse de Fransızca çeviriyi esas aldığını belirtmek gerekir. Doğrudan Kur'an'ın orijinal dilinden İngilizceye ilk çeviri, George Sale tarafından yapılmıştır.

<sup>526</sup> Prideaux, "An Account of Authors", s. 158. Hinckelmann'ın Kur'an edisyonu, bir bütün olarak Arapça basılması itibarıyla Avrupa'da önemli bir dönüm noktası kabul edilmiştir. Ancak, içerdiği hatalar sebebiyle birçok tenkide uğramıştır. Yazım ve noktalama ile terminolojiye hâkim olmamaktan kaynaklı kavramsal hataların yanında, eserinin başına eklediği Kur'an ve Hz. Muhammed'e dair bilgilerdeki önyargılı yaklaşımı, başlıca eleştiri konuları olmuştur. Konu hakkında yapılan bir çalışma için bkz. Abdallah el-Khatib, "Remarks on Abraham Hinckelmann's Second printed copy of the Quran in Europe", *Aligarh Journal of Quranic Studies*, Cilt: 4, Sayı: 2, Ekim 2021, ss. 29-50.

Prideaux'un anadilinin İngilizce olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İngilizce tercümeyle kullandığını varsaymak herhalde yanlış olmayacaktır.

Avrupa'da Kur'an tercümelerinin tarihi, Robert of Ketton'un XII. yüzyıl ortalarındaki girişimiyle başlamış olsa da modern Batı dillerine ilk çeviriler, XVI. yüzyıldan itibaren görülmüştür.<sup>527</sup> XVII. yüzyıla gelindiğinde, Fransız Andre du Ryer, 1647 yılında *L'Alcoran de Mahomet* başlığıyla ilk Fransızca Kur'an tercümesini yayınlamıştır.<sup>528</sup> Bu tercüme, aynı zamanda, Avrupa dillerine yapılan ilk tam çeviri özelliği taşımaktadır.<sup>529</sup> Du Ryer'in çevirisi, kısa sürede Avrupa'da ilgi görmüş; İngilizce (1649), Flemenkçe (1658), Almanca (1688) ve Rusça (1716 ve 1787) dillerine tercüme edilmiştir.<sup>530</sup>

Du Ryer'in Kur'an tercümesinin, doğrudan doğruya Arapçadan çevrilmiş olmasının yanında, bu denli ilgi görmesinin ardındaki en önemli etken, çevirinin gerek dil gerek muhteva yönünden başarılı olmasıdır.<sup>531</sup> Tercümenin dilindeki başarının temelinde ise du Ryer'in Mısır ve İstanbul başta olmak üzere çeşitli İslam şehirlerinde yürüttüğü diplomatik görevler yatmaktadır.<sup>532</sup> Zira mezkûr bölgelerde geçirdiği zaman diliminde Arapça, Türkçe ve Farsça öğrenen du Ryer, dil konusundaki yeteneğini Türkçe gramer kitabı kaleme alması ve ünlü Fars edebiyatçısı Sâdi eş-Şirâzî'nin meşhur eseri *Gülistân*'ı Fransızcaya çevirmesiyle göstermiştir.<sup>533</sup>

<sup>527</sup> Kur'an tercümelerinin tarihi hakkında bkz. Hartmut Bobzin, "The Translations of the Qur'ân", **Encyclopaedia of the Qur'ân**, (Ed. Jane Dammen McAuliffe), Cilt: 6, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss. 340-358; Hidayet Aydar, "Kur'ân – Tercümesi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 26, TDV Yayınları, Ankara, 2002, ss. 404-409. Ayrıca Avrupda'da 1500-1700 yılları arasında yapılan Kur'an tercümesi çalışmaları hakkında bkz. Thomas E. Burman, "European Qur'an Translations, 1500-1700", *CMR6*, ss. 25-38.

<sup>528</sup> İlk olarak 1647 yılında basılan Fransızca çeviri, gördüğü ilgi nedeniyle, kısa sürede yeni baskılar yapmıştır. André Du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet, translaté d'Arabe en François. Par le Sieur Du Ryer, Sieur de la Garde Malezair*, Chez Antoine de Sommerville, Paris, 1649. Andre du Ryer'in hayatı, eserleri ve Kur'an çevirisi hakkında geniş malumat için bkz. Alastair Hamilton and Francis Richard, **Andre Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France**, Oxford University Press, Oxford, 2004. Ayrıca, Andre du Ryer ile ilgili Türkçe literatürde çok fazla malumata ulaşamadığımızı ifade etmekle birlikte, konu hakkındaki muhtemel tek müstakil çalışma için bkz. Ramazan Adıbelli, "İlk Fransızca Kur'an Tercümesi: André Du Ryer ve L'Alcoran de Mahomet Adlı Eseri", **Bilimnâme**, Sayı: 43, 2020, ss. 213-245.

<sup>529</sup> Bobzin, s. 346.

<sup>530</sup> Bobzin, s. 347-348; Burman, s. 27.

<sup>531</sup> Bobzin, s. 346; Bruman, s. 27; Hamilton, "André Du Ryer", *CMR9*, s. 459-460.

<sup>532</sup> Öyle ki du Ryer 1631 yılında tercüman olarak İstanbul'a gelmiş, IV. Murat zamanında Osmanlı sarayında bulunmuş ve IV. Murat tarafından özel bir görevle Fransa'ya gönderilmiştir. Bkz. Alastair Hamilton and Francis Richard, **Andre Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France**, Oxford University Press, Oxford, 2004, s. 38.

<sup>533</sup> Du Ryer, 1630 yılında *Rudimenta grammatices linguae turcicae* adıyla Türk dili gramerine dair bir kitap telif etmiştir. Kitap hakkında tafsilatlı bilgi için Bkz. Hamilton ve Richard, ss. 59-71. Du Ryer,

Du Ryer'in *L'Alcoran de Mahomet*'inde muhteva açısından iki başat unsur öne çıkmaktadır. Bunlarda biri, du Ryer'in tercümesinin, önceki dönemlerde yapılan tercümelerdeki, özellikle kilise çevresinde ortaya çıkan polemik yaklaşımdan uzaklaşmasıdır.<sup>534</sup> Diğer unsur ise du Ryer'in ayetleri açıklamak için sayfa kenarlarında zaman zaman önemli tefsirlerden açıklamalar getirmesidir.<sup>535</sup> Kullanılan tefsirler arasında, Beydâvî'nin *Envârü't-Tenzîl*'i, *Celâleyn*, Fahreddin er-Râzî'nin *Tefsîrû'l-Kebîr*'inin muhtasarı mahiyetindeki Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî'l-Kâsım et-Tûnisî er-Rîgî'nin *Kitabü't-Tenvîr fî Muhtasari't-Tefsîri'l-Kebîr*'i gibi önemli kaynaklar yer almaktadır.<sup>536</sup>

Prideaux'un muhtemel kaynağı olduğunu düşündüğümüz eser, du Ryer'in Kur'an tercümesinin İngilizce çevirisidir. Kısa adı *The Alcoran of Mahomet* olan çeviri, 1649 yılında Londra'da basılmıştır.<sup>537</sup> İngilizce ilk tam Kur'an çevirisi olma vasfını haiz *The Alcoran of Mahomet*, yakın zamana kadar İskoç oryantalist Alexander Ross'a atfedilmiştir.<sup>538</sup> Ancak son yıllarda yapılan çalışmalarda, İngilizce çevirinin kime ait olduğu, tartışma konusu haline gelmiştir.<sup>539</sup> Örneğin Nabil Matar, 1998 yılında kaleme aldığı makalesinde, Kur'an'ın ilk İngilizce çevirisini yapan kişinin Alexander Ross olduğunu tartışmasız kabul eder.<sup>540</sup> Fakat 2012 yılında yayınlanan iki

---

1634 yılına gelindiğinde, Fars edebiyatının en büyük şairlerinden Sa'dî Şîrâzî'nin *Gülistân*'ını Fransızcaya çevirmiştir. Konuyla alakalı olarak bkz. Hamilton ve Richard, ss. 73-88.

<sup>534</sup> Bobzin, s. 346. Du Ryer'in önsözde zaman zaman İslam, Kur'an ve Hz. Muhammed hakkında olumsuz ifadeler kullanmasından hareketle, du Ryer'in İslam algısı ve tercümenin yazılışı ile ilgili tartışmalar için bkz. Hamilton and Richard, s. 94 vd.; Adıbelli, ss. 227-231.

<sup>535</sup> Bobzin, s. 346.

<sup>536</sup> Du Ryer'in kullandığı tefsirler ve tefsirlerin kullanımına dair örnekler için bkz. Adıbelli, s. 232-236.

<sup>537</sup> Eserin tam adı şöyle gelmektedir: **The Alcoran of the Mahomet, Translated out of Arabick into French, by the Sieur du Ryer, Lord of Malezair, and Resident for the King of France at Alexandria and newly Englished for the satisfaction of all that desire to look into the Turkish Vanities. To which is prefixed, the life of Mahomet, the prophet of the Turks, and author of the Alcoran. With A needful caveat, or admonition, for them who desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran, by A. Ross.** London, 1649. Eserin müellifinin kim olduğu hakkındaki iddiaları göz önünde bulundurarak, esere dair müteakip atıflarımızı "The Alcoran of the Mahomet" şeklinde yapmanın uygun olduğu kanaatindeyiz.

<sup>538</sup> Mesela *Diyanet İslam Ansiklopedisi*ndeki Kur'an maddesi altında Kur'an tercümelerini işleyen Hidayet Ardar, "Du Ryer'in Fransızca çevirisinden Alexander Ross tarafından *The Alcoran of Mahomet* adıyla yapılmıştır" ifadeleriyle çeviriyi Alexander Ross'a atfetmektedir. Bkz. Aydar, s. 408.

<sup>539</sup> Bobzin ve Bruman, İngilizce çevirinin Alexander Ross'a atfedildiğini ancak bunun yanlış olduğunu ifade etmekteyseler de, çevirinin kime ait olduğuna dair herhangi bir görüşe yer vermezler. Bkz. Bobzin, s. 347; Bruman, s. 36. Ayrıca bkz. Ziad Elmarsafy, **The Enlightenment Qur'ân: The Politics of Translation and the Construction of Islam**, Oneworld Publications, Oxford, 2009, s. 8-9.

<sup>540</sup> Matar'a göre, Kur'an çevirisiyle Alexander Ross, kraliyet tarafından kabul görmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Alexander Ross, çevirinin gerekliliğini, Müslümanların Hristiyanlaştırılmasına yardımcı olacağı iddiasıyla meşrulaştırmıştır. Matar'ın Alexander Ross'a atfettiği du Ryer'in Kur'an tercümesinin çevirisinin yazım ve basım sürecini, amaçlarını ve dinî, akademik ve sosyal etkilerini ele

farklı çalışma, İngilizce Kur'an çevirisinin Alexander Ross'a ait olmadığı iddiasını taşımaktadır. Noel Malcolm, tercümeyle Huge Ross'a (1595-1649) atfederken;<sup>541</sup> Mordechai Feingold ise tercümenin Thomas Ross (1620-1675) tarafından yapılmış olduğu iddiasını taşır.<sup>542</sup>

Du Ryer'in Kur'an tercümesini Fransızcadan İngilizceye kimin çevirdiği tartışmaları, her iki çevirinin orijinal haliyle günümüze ulaşmasından ötürü, İngilizce çevirinin bizatihi kendisine hanel getirmemektedir.<sup>543</sup> Fakat İngilizce tercümede, du Ryer'in edisyonuna nazaran bazı farklılıklar göze çarptığını da belirtmek durumundayız. *The Alcoran of Mahomet*, çevirmen tarafından eklenen ve kitabın amacının anlatıldığı "To the Christian Reader" bölümü ile başlar ve Fransızca edisyondan çevrilen "The French Epistle to the Reader" ile devam eder.<sup>544</sup> Bu iki bölümü, İslam hakkında genel ve yüzeysel bilgilerin sunulduğu ve yine du Ryer'den çeviri olan "A Summary of the Religion of the Turks" bölümü takip eder.<sup>545</sup> Müteakiben, du Ryer'in kitabı yazma sürecini muhtevî toplam dört sayfalık üç ayrı yazışmanın çevirisi yer alır.<sup>546</sup> Ardından, Fransızca çeviride olmayan ancak İngilizce

---

alan makalesi için bkz. Nabil Matar, "Alexander Ross and the First English Translation of the Qur'an", **The Muslim World**, Cilt: 88, Sayı: 1, 1998, (the First English Translation of the Qur'an) ss. 81-92. Matar'ın İngiliz yazımında Kur'an çevirilerini ele aldığı 2014 yılında basılan yazısında çeviriyi Alexander Ross'a atfettiği görülmektedir. Bkz. Matar, "The Qur'an in English Writings, 1543-1697", **CMR6**, s. 18.

<sup>541</sup> Malcolm, Alexander Ross'un İslam-karşıtı yazıları, daha önce Fransızcadan herhangi bir çevirisinin bulunmaması gibi dayanaklara atfen, çevirinin Alexander Ross tarafından yapılmış olamayacağını savunur. Ayrıca, *The Alcoran of Mahomet* başlığıyla İngilizceye çevrilen ve basılan eserde, Kur'an tercümesinin sonuna eklenen iki bölümü, yani *The Life and Death of Mahomet* ve *A Needful Caveat*, aynı kişinin yazmış olamayacağı iddiasındadır. Zira bu iki metin, savundukları fikirler itibarıyla birbirleriyle çelişmektedir. Malcolm, çevirinin Alexander Ross'a ait olamayacağı görüşünün yanında, tercümenin Huge Ross tarafından yapıldığı görüşünü savunmaktadır. Malcolm'un İngilizce Kur'an tercümesinin kime ait olduğu hakkındaki görüşleri için bkz. Noel Malcolm, "The 1649 English Translation of the Koran: Its Origins and Significance", **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Cilt: 75, 2012, ss. 261-295.

<sup>542</sup> Feingold, tercümenin Alexander Ross'a ait olmadığı noktasında Malcolm'un görüşlerine katılır; ancak çeviriyi yapanın Thomas Ross olduğunu savunur. Feingold, Thomas Ross'un akademik yeterliğinin çeviri için uygun olduğu ve o dönem paraya ihtiyaç duyduğu için kazanç elde etme dürtüsüyle Kur'an tercümesine yöneldiği iddiasıyla görüşünü temellendirir. Feingold'un iddia ve itirazları hakkında bkz. Mordechai Feingold, "The Turkish Alcoran: New Light on the 1649 English Translation of the Koran", **Huntington Library Quarterly**, Cilt: 75, Sayı: 4, Kış 2012, ss. 475-501.

<sup>543</sup> Çevirinin kime ait olduğu konusunda dile getirilen Alexander Ross, Huge Ross ve Thomas Ross isimleri hakkında malumat ve ilgili tartışma için bkz. Clinton Bennett, "Alexander Ross, Huge Ross, Thomas Ross", **CMR6**, ss. 290-320.

<sup>544</sup> *The Alcoran of Mahomet*, ss. A2-A4a.

<sup>545</sup> Dört sayfadan oluşan bu bölüm için sayfa numarası kaydedilmemiştir. Dolayısıyla bu bölümün, kitaba baskı esnasında eklendiği düşünülebilir. Bkz. *The Alcoran of Mahomet*, "A Summary of the Religion of the Turks".

<sup>546</sup> Bkz. *The Alcoran of Mahomet*. Bu metinler, Fransızca baskıda, sayfa numarası verilmeksizin, Kur'an çevirisini müteakiben kitabın sonunda yer almaktadır. Karş. için bkz. Du Ryer, s. 685 vd.



çeviriye eklenen İçindekiler Tablosu gelir.<sup>547</sup> İçindekiler tablosundan sonra ise sureler, klasik mushaf sırasını esas alarak tercüme edilmiş halde sunulur.<sup>548</sup> Sureler, du Ryer edisyonunda olduğu gibi, ayet numaraları verilmeksizin, düz metin halinde aktarılmıştır. Her bir surenin adı, ayet sayısı ve Mekkî-Medenî olma durumu verilmektedir. Ancak İngilizce edisyonda, Fransızcasından farklı olarak, surelerin sıra numarası da belirtilmiştir.<sup>549</sup> İngilizce çeviride, surelerin tercümesinden sonra iki ilave bölüm daha yer almaktadır. Bunlardan ilki, “The Life and Death of Mahomet, The Prophet of the Turks and the Author of the Alcoran” (Türklerin Peygamberi ve Kur’an’ın Yazarı Muhammed’in Hayatı ve Ölümü) başlığıyla, Hz. Muhammed’in kısa bir biyografisi olma iddiasını taşımakla birlikte, gerek İslami kaynaklara, gerekse genel kabullere uymayan birçok yanlış bilgiyi barındıran bir bölümdür.<sup>550</sup> “A needful caveat or admonition for these that desire to know what use may be made of, or if there be danger in reading the Alcoran, by Alexander Ross” (Alexander Ross tarafından, Kur’an’ı okurken nelerden yararlanılacağını yahut bir tehlike olup olmadığını bilmek isteyenler için gerekli bir uyarı yahut nasihat) başlıklı ikinci ilave bölüm ise Kur’an çevirisini okuyacak Hristiyanlara yönelik bir *uyarı* metnidir.<sup>551</sup> Öte yandan İngilizce tercüme, her ne kadar du Ryer’in tefsirlere dayanan kenar notlarını muhafaza etse de, kimi zaman mütercimnin kendi not ve şerhlerinden oluşan ilaveler söz konusudur.<sup>552</sup>

Şekil ve içerik açısından bu farklılıkların yanında, İngilizce tercümeyle getirilen en ciddi eleştiri, metin diliyle alakalıdır. Örneğin, Arapçadan İngilizceye doğrudan ilk Kur’an tercümesini yapan George Sale, Du Ryer’in *L’Alcoran de Mahomet*’ine kıyasla, *The Alcoran of Mahomet*’in kötü bir çeviri olduğunu söylemektedir.<sup>553</sup> Sale’e göre, çevirmenin Arapça ve Fransızca konusundaki eksikliği, du Ryer’de olmayan yeni hatalar eklemesi ve çevirinin dilindeki adilik, İngilizce edisyonu “saçma bir kitap”

---

<sup>547</sup> Bkz. The Alcoran of Mahomet, “A Table”, ss. a-a5.

<sup>548</sup> Bkz. The Alcoran of Mahomet, ss. 1-394.

<sup>549</sup> The Alcoran of Mahomet, ss. 1-395; karşı için bkz. Du Ryer, ss. 1-685.

<sup>550</sup> Bkz. Alcoran of Mahomet, ss. 396-407. Bennett, yazarı belli olmayan bu ilgili bölümün muhtelemelen aceleyle kaleme alındığını, farklı eserlerden derleme bilgilerle oluşturulduğunu söylemekte; aynı zamanda metinde sunulan bariz yanlışları göstermektedir. Bölümün kritiği için bkz. Bennett, ss. 304-308.

<sup>551</sup> Sayfa numarası verilmeyen ve “The Life and Death...” bölümünü müteakiben gelen on dört sayfalık bu ek bölüm için bkz. Alcoran of Mahomet, s. 407 vd. Kur’an’ı okuyacak Hristiyanlara uyarı niteliğindeki bu bölüm eleştirisi için bkz. Bennett, ss. 304-312.

<sup>552</sup> Matar, the First English Translation of the Qur’an, s. 85.

<sup>553</sup> Sale, “To the Reader”, s. vi.

haline getirmiştir.<sup>554</sup> Clinton Bennett de 1649 çevirisinin profesyonellikten uzak kaldığını ve Fransızca tercümeyle yansıyan Kur'an'ın şiirsel ve akıcı dilinin, İngilizce çeviride yakalanamadığını belirtmektedir.<sup>555</sup>

*The Alcoran of Mahomet* hakkında aktardığımız bilgiler ve tartışmalar ışığında, Prideaux'un Hz. Aişe ile ilgili ithamlarına gösterdiği referansı değerlendirebiliriz. Prideaux, İfk hadisesine dair anlatımında, Hz. Aişe'nin "aşk entrikaları çevirdiğini" söylemekte ve bu iddiasını *Kindî'nin Risalesi*'nin yanında, Nur Suresini işaret ederek, isim vermeksizin Kur'an tefsirlerine dayandırmaktaydı.<sup>556</sup> İngilizce Kur'an tercümesinden ilgili ayetlere bakıldığında, Prideaux'un Hz. Aişe için dile getirdiği ifadelerle destek teşkil edecek hiçbir yaklaşımın söz konusu olmadığı görülmektedir.<sup>557</sup> Kaldı ki, kenar notlarında İfk hadisesine atfen yer alan "one of Mahomet's wives accused of adultery with *Safoiian*, by Mahomets enemies" (Muhammed'in düşmanları tarafından, Safvân ile zina etmekle suçlanan Muhammed'in eşlerinden biri) şeklindeki açıklama, Prideaux'un ifadelerinin tamamen aksini işaret etmektedir.<sup>558</sup> Öte yandan, Nûr Suresinin 11. ayetine karşılık gelen tercüme metnin kenar boşluğunda "See *Gelaldin*" referansı görülür.<sup>559</sup> Du Ryer'in tercümesinden hareketle, bunun *Celâleyn* tefsiri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>560</sup> *Celâleyn*'de ilgili ayetlerin tefsirinde Hz. Aişe'ye iftira atıldığından bahsedilmekte; Prideaux'un Hz. Aişe'ye yönelik ithamına temel olacak herhangi bir ifade yer almamaktadır.<sup>561</sup> Dolayısıyla Prideaux'un ithamı ile gösterdiği referans arasında bir uyumsuzluk söz konusudur. Bu uyumsuzluğun kaynağı ise, yukarıda gösterdiğimiz üzere, Prideaux'un *Kindî'nin Risalesi*'nin Latince tercümesine eklenen Hz. Aişe hakkındaki ithamları gerçek kabul etmesidir. Aynı zamanda, Prideaux'un sadece İngilizce Kur'an tercümesinin kenar notlarındaki "See

<sup>554</sup> Sale, "To the Reader", s. vi.

<sup>555</sup> Bennett, s. 296; 300. Benzer bir diğer eleştiri için bkz. Elmarsafy, s. 9.

<sup>556</sup> Bkz. Prideaux, *The Life of Mahomet*, s. 143.

<sup>557</sup> Bkz. *The Alcoran of Mahomet*, s. 214-215.

<sup>558</sup> *The Alcoran of Mahomet*, s. 215.

<sup>559</sup> Bkz. *The Alcoran of Mahomet*, s. 214. Bu ifade, Du Ryer edisyonunda da aynen mevcuttur. Karş. için bkz. Du Ryer, 1649, s. 386.

<sup>560</sup> Gelaldin ifadesiyle ilgili Adıbelli, şu açıklamayı yapmaktadır: "Celâleddin el-Mahallî'nin ömrünün sonlarına doğru başladığı Tefsîrü'l-Kur'ân'ın yarısını yazdıktan sonra vefat etmesi üzerine öğrencisi Celâleddin es-Süyûtî tarafından h. 870 (1466) yılında tamamlanan ve Tefsîrü'l-Celâleyn adıyla meşhur olan eser yer alır. *Gelaldin* terimiyle Du Ryer'ün atıfta bulunduğu eser bu tefsirdir." Adıbelli, s. 233. Bruman da Du Ryer'in kullandığı eserler arasında *Celâleyn*'i zikretmektedir. Bkz. Bruman, s. 346. Ayrıca bkz. Matar, Alexander Ross and the Qur'ân, s. 88, dn. 27.

<sup>561</sup> Bkz. Celâleddîn el-Mahallî ve Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, 2. Baskı, Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2021, s. 350.

*Gelaldin*” ibaresine atıf yaptığı kanaatindeyiz. Zira *Kindî'nin Risalesi*'nin Latince tercümesi ile *Celâleyn* tefsiri arasındaki farklı anlatımları görmemesinden hareketle, Prideaux'un bizzat *Celâleyn* tefsirini görmediği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak Prideaux'un İfk hadisesine yaklaşımı, *şehvetperest* şeklinde nitelediği Hz. Aişe'yle ilgili ithamlarından açıkça müşahade edileceği gibi, tamamen sathi ve art niyetli kabullere dayanmaktadır. Detay vermeden temas ettiği İfk hadisesi hakkında Prideaux'un yeterli bilgiye sahip olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Prideaux, İfk hadisesinin keyfiyetine, olayda ismi geçen kişilere ve sürece dair hiçbir şey söylemezken, sonuç bağlamında olayın *Muhammed'in ürettiği ayetlerle örtbas edildiğini* savunmaktadır. Ayrıca o, hadiseyi Hz. Aişe'nin Hz. Ali ile karşı karşıya geldiği Cemel Savaşının nedenlerinden biri olarak saymaktadır. Dolayısıyla İfk hadisesi anlatımında kullandığı dil ve yaklaşım, Prideaux'un gerek Hz. Aişe'ye gerekse Kur'an ve Hz. Muhammed'in nübüvvetine dair art niyetli algısının bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakları itibariyle değerlendirildiğinde, Prideaux'un tutumu net olarak görülmektedir. Zira Prideaux, anlatımını İslam'a reddiye amacıyla kaleme alınmış *Kindî'nin Risalesinin* Latince tercümesine dayandırır. Müellifi, telif tarihi, muhtevası problemli ve tartışmalı bir eser olan risalenin orijinalinde yer almayan ancak Latince çevirisine sonradan ilave olunduğu tespit edilen bir ifadeye dayanarak Prideaux, Hz. Aişe için “şehvet-düşkün” ve “aşk entrikaları çeviren” bir kadın yakıştırması yapar. Buradan Prideaux'un risalenin aslını yahut herhangi bir nüshasını görmediğini düşünebiliriz. Fakat ilginç olan husus, Prideaux'un konuyla ilgili referans gösterdiği “Kur'an müfessirleri”ni dikkate almamasıdır. İşaret ettiği Kur'an müfessirlerinin Hz. Aişe'ye iftira atıldığını söylemelerine rağmen Prideaux, onların görüşlerine yer vermez ve konuyu kritik etmez.

### 2.1.2. Sale

On sekizinci yüzyıl İngiliz oryantalistlerinden Sale, İfk hadisesini ilgili ayetler çerçevesinde ele alır. Kaynakları itibariyle tabii olarak tefsirleri kullanan Sale, ayrıca ikincil dereceden kabul edilebilecek İslam tarihi eserlerine de başvurmaktadır.

Dolayısıyla Sale'in İfk hadisesine yaklaşımı, tefsirlerin etkisiyle İslami perspektifle paralellik arz eder.

Sale, İfk hadisesini Hz. Muhammed'in hayatını anlattığı bölümde değil, Kur'an tercümesindeki Nûr Suresi 11. ayetine verdiği dipnotta aktarmaktadır. Ayetteki, Hz. Aişe'yi ilgilendiren “*O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur*” ifadesinin anlaşılabilmesi için, İfk hadisesine zemin hazırlayan olayın nakledilmesinin gerekliliğini belirtir. Bu bağlamda Sale, İfk hadisi, Beydâvî ve Celâleyn tefsirleri ile Ebû'l-Fidâ ve Gagnier'e dayanarak İfk hadisesini şöyle aktarır:

*Hicri altıncı yılda Hz. Muhammed, Mustalik kabilesi üzerine gazveye giderken, kendisine eşlik etmesi için yanına eşlerinden Aişe'yi almıştı. Ordu, dönüş yolunda Medine'ye yakın bir bölgede sabaha karşı mola vermişti. Ordunun yola koyulmasına yakın bir zamanda, Aişe özel ihtiyacını gidermek için devesinden ayrılmış, ancak geri döndüğünde Zafâr akiklerinden yapılmış gerdanlığını düşürdüğünü fark ederek onu aramak için geldiği yöne doğru gitmişti. Tam bu esnada, Aişe'nin sayvana bindiğini zanneden refakatçileri tekrar yola koyulmuşlardı. Geri geldiğinde kafilenin gitmiş olduğunu gören Aişe, yokluğu anlaşılınca kendisini aramaya gelecekleri düşüncesiyle beklemeye başlamış ve bu esnada uykuya dalmıştı. Dinlendiği için ordunun gerisinde kalan Safvân b. Muattal, sabahın erken saatlerinde, Aişe'nin bulunduğu mevkie ulaştığında yolda birinin uyuduğunu fark etmiş, yaklaştığında ise onun Aişe olduğunu anlamıştı. Bunun üzerine Aişe'yi uyandırma niyetiyle sesini alçaltarak “Bizler Allah'a aیتiz ve dönüşümüz onadır” diye iki kere seslenmişti. Bu sesle uyanan Aişe, hemen örtüsüyle kendisini gizlemişti. Safvân onu kendi devesine bindirerek ordunun arkasından yola koyulmuş ve öğle vakti, ordunun mola verdiği yerde Aişe'yi onlara yetiştirmişti.<sup>562</sup>*

Olayın devamıyla ilgili olarak Sale, Safvân ile zina suçu işlemişçesine halk arasında itibarı sorgulanmaya başlanan Aişe'nin, bu hadise yüzünden çok üzüldüğünü belirtir. Sale'e göre Hz. Muhammed, kötü niyetli kişiler tarafından Aişe'nin iffetine yöneltlen ithamlar karşısında çaresiz durumdaydı. Her ne kadar Hz. Muhammed, Aişe'nin masumiyetini kabul ediyorduyse da, ne kararsızlığının üstesinden gelebilmekte, ne de insanların tenkitlerine son verebilmekteydi. Sale, Hz. Muhammed'in yaşadığı çıkmazın, Aişe'nin masumiyetini beyan eden Nûr Suresinin 11-20. ayetlerinin nazil olmasına kadar yaklaşık bir ay devam ettiğini söyler.<sup>563</sup>

Sale, ayetin devamındaki “*Bunu kendiniz için kötü sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır*” ifadesinin, iftiraya maruz kalan Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir,

<sup>562</sup> Sale, al-Coran, s. 289-290. Sale, İfk hadisesini Buhârî'nin *es-Sünen*'i ile Beydâvî ve Celâleyn tefsirlerinin yanında, Ebu'l-Fida (Abu'lFeda, *vit. Muh. p. 82*) ile Gagnier'e (Gagnier, *Vie de Mahomet, lib. 4, ch. 7*) referansla anlatır. Bkz. Sale, al-Coran, s. 290.

<sup>563</sup> Sale, al-Coran, s. 290.

Hız. Aışe ve Safvân'a yönelik olduğunu belirtir. Beydâvî'ye atıfla Sale, öteki dünyada alacakları mükâfatın yanında, Allah'ın onların itibarlarını temizlemek amacıyla on sekiz ayet vahyettiğini aktarır.<sup>564</sup> Sale'e göre, yine aynı ayette geçen “Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır” ifadelerinin hedefi iftirayı yayanlardır. Bu kişilerin ismini zikreden Sale, Hız. Muhammed'e olan nefreti yüzünden iftirayı çıkaran ve en üst seviyede körükleyen Abdullah b. Übey'i ilk sırada anmakta, onunla birlikte iftiraya ortak olan “Zeyd b. Refîa, Hassân b. Sâbit, Abdulmuttalib'in torunlarından Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'ı” saymaktadır.<sup>565</sup>

Müfterileri böylece zikrettikten sonra Sale, onların cezalandırılması konusuna değinir. Buna göre, Abdullah b. Übey dışındakiler seksen değnek cezasına çarpıtılmıştır. Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulmasını Ebü'l-Fidâ'ya referansla aktaran Sale, “Abdullah'ın dikkate alınması gereken bir kişi” olduğu için cezadan muaf tutulduğu düşüncesindedir.<sup>566</sup> Ayrıca Beydâvî'ye isnatla Sale, Hassân ve Mistah'ın değnek cezasına ilave olarak başka cezalara maruz kaldığını iddia etmektedir. Buna göre hem Hassân hem Mistah kör edilmiş; hatta Hassân iki elini de kullanamayacak hale getirilmiştir.<sup>567</sup> Sale'in bu iddialarına karşılık Beydâvî, “Onun için büyük bir azâp vardır” ayetinin tefsirinde, iftiraya karışanların âhirette yahut dünyada cezayla karşılaşacakları belirtir.<sup>568</sup> Bu bağlamda “değnek cezasına arpıtılmak” sadece bir örnek olarak zikredilmektedir. Zira Beydâvî, İbn Übey'in kovulduğunu ve artık bundan sonra kati bir şekilde münafık olarak vasıflandırıldığını kaydederek, cezanın hem dünyevi hem de uhrevi yönüne dikkat çekmektedir. Diğer taraftan Beydâvî, Hassân'ın gözünü kaybetmesinin yanında ellerinin fel olduğunu, Mistah'ın da Hassân gibi gözünü kaybettiğini anlatmaktadır. Böylece onların dünyada maruz kaldıkları azap vurgulanmaktadır.<sup>569</sup> Buradan, Sale'in iddia ettiği şekilde cezalandırılma sebebiyle bu duruma düştükleri sonucunu çıkarmak, ancak zorlama bir

<sup>564</sup> Sale, doğrudan Beydâvî'yi referans göstermektedir. Sale, al-Coran, s. 290.

<sup>565</sup> Sale, Beydâvî'ye atıfla Zeyd b. Refîa'yı da iftirayı yayanlar arasında zikretmektedir. Fakat İslam Tarihi kaynaklarında Zeyd b. Refîa'nın ismine rastlamadığımızı özellikle belirtmek isteriz. Karşılaştırma için bkz. Beydâvî, **Envâru't-Tenzîl**, Cilt: 4, s. 100.

<sup>566</sup> Sale, al-Coran, s. 290. Sale, Abdullah b. Übey'in cezalandırılıp cezalandırılmadığı hususunu tartışmamakta, sadece Ebü'l-Fidâ'ya atıfla (s. 83) onun cezadan muaf tutulduğunu zikretmektedir.

<sup>567</sup> Sale, al-Coran, s. 290.

<sup>568</sup> Bkz. Beydâvî, Cilt: 4, s. 100.

<sup>569</sup> Beydâvî, Cilt: 4, s. 100.

yorumla mümkün olabilir. Zira Beydâvî, müfterilerin içine düştükleri durumun, tatbik edilen cezalar neticesinde değil; Allah'ın azabının onlar üzerinde tecellisi ile meydana geldiğini kastetmektedir.

Kaynakları itibariyle bakıldığında Sale'in İfk hadisesine dair anlatımının, ağırlıklı olarak Beydâvî ve *Celâleyn* tefsirleriyle Buhârî'ye dayandığı görülmektedir. Tefsirler haricinde ise Sale iki tarih eserine atıf yapmaktadır: Hz. Muhammed'in hayatına dair *Abulfeda* ve *Gagnier*'in eserleri.<sup>570</sup> Sale'in "Abulfeda" şeklinde atıfta bulunduğu kişi, Eyyubi hanedanı üyesi meşhur coğrafyacı ve tarihçi Ebü'l-Fidâ' el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî'dir (ö. 732/1331).<sup>571</sup> Daha ziyade *Takvîmü'l-Buldân* başlıklı coğrafya eseriyle ün kazanan Ebü'l-Fidâ, aynı zamanda *Muhtasar fî Târîhi'l-Beşer* adlı genel tarih kitabıyla da tanınır.<sup>572</sup> Literatürde *el-Muhtasar* adıyla anılan bu eser, ilk defa 1286 (1869) yılında İstanbul'da; daha sonra Kahire, Bağdad ve Beyrut'ta tekrar basılmıştır.<sup>573</sup> İki ciltten meydana gelen eserin ilk bölümü, Hz. Âdem'den başlayıp, Hz. Muhammed'in doğum yılı kabul edilen Fil Vakasına değin süreçteki peygamberleri ele alır ve Hz. Peygamber'in nesebini vererek son bulur. İkinci bölüm ise Hz. Muhammed'in hayatıyla başlar ve 749 (1348) yılına dek cereyan eden olayları kronolojik olarak aktarır.<sup>574</sup> Bu bölümde, 729 (1329) yılı sonuna kadarki kısmın bizzat Ebü'l-Fidâ tarafından kaleme alındığı kaydedilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Ebü'l-Fidâ'nın vefatı sonrası, yaklaşık son yirmi yıllık dönem ise naşirler tarafından ilave edilmiştir. Hicri 730-749 (1330-1348) yıllarını kapsayan bu dönemin, tarihçi Zeynüddîn İbnü'l-Verdî'ye (ö. 749/1349) ait *Tetimetü'l-muhtasar*'dan aktarıldığı bildirilmektedir.<sup>575</sup> Öte yandan Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*'ının kendi dönemine kadar olan kısmını İbnü'l-Esir'in *el-Kâmîl fî't-Târih*'inden özetle almıştır. Fakat içinde yaşadığı dönemin canlı

<sup>570</sup> Sale, al-Coran, s. 289.

<sup>571</sup> Ebü'l-Fidâ'nın hayatı ve eserleri hakkında bkz. Abdülkerim Özeydın, "Ebü'l-Fidâ", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, (Ebü'l-Fidâ), ss. 320-321. Ayrıca bkz. H. A. R. Gibb, "Abu'l-Fidâ", **The Encyclopaedia of Islam (new edition)**, Cilt: 1, Brill, Leiden, 1960, s. 118-119.

<sup>572</sup> *Takvîmü'l-Buldân* hakkında bkz. Casim Avcı, "Takvîmü'l-Buldân", DİA, Cilt: 39, TDV Yayınları, İstanbul, 2010. Ebü'l-Fidâ'nın *Târih*'i hakkında genel malumat için bkz. Abdülkerim Özeydın, "el-Muhtasar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV Yayınları, Ankara, 2020, (el-Muhtasar), ss. 70-71.

<sup>573</sup> Bkz. Özeydın, el-Muhtasar, s. 71.

<sup>574</sup> Bkz. Ebü'l-Fidâ', el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331), **Târîhu Ebi'l-Fidâ' el-Müsemma el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, Cilt: 1-2, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997.

<sup>575</sup> Bkz. Özeydın, el-Muhtasar, s. 70.

şahitliğini yapması bakımından *el-Muhtasar*, Eyyubiler ve Memlûkler tarihi için birincil ve önemli bir kaynak özelliğini haizdir.

Ebü'l-Fidâ'nın *el-Muhtasar*'ı, on yedinci yüzyılda oryantalist çevrelerce bilinen bir eser olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Arapçadan yaptığı çevirilerle meşhur İngiliz oryantalist Edward Pococke (1604-1691), Ebü'l-Ferec el-Malatî'nin *Muhtasaru't-Târihi'd-Düvel* adlı eserini Latinceye tercüme etmiş; akabinde çeviriye kendi notlarını eklemiştir.<sup>576</sup> Pococke'un ilave ettiği notlar için sıklıkla atıfta bulunduğu isimlerden biri, Ebü'l-Fidâ'dır. Pococke'un Ebü'l-Fidâ'ya dayanarak oluşturduğu bu notlar sayesinde Müslüman müellifin Batı'da tanınırlığı artmıştır.<sup>577</sup> Nitekim *el-Muhtasar* on sekizinci yüzyıldan itibaren parça parça Latinceye çevrilmiş ve birçok oryantalist tarafından en çok başvurulan kaynaklardan biri haline gelmiştir.<sup>578</sup>

Sale'in İfk hadisesi anlatımında Ebü'l-Fidâ'nın yanında atıf yaptığı bir diğer isim Fransız oryantalist John (Jean) Gagnier'dir (1670-1740).<sup>579</sup> Gençlik yılları hakkında çok fazla malumat bulunmayan Gagnier, bir müddet Katolik kilisesinde papaz olarak görev yapmış; on yedinci yüzyılın sonlarına doğru ise Protestanlığı seçmiştir.<sup>580</sup> 1700 yılı civarı Fransa'dan ayrılarak İngiltere'ye taşınan Gagnier, burada bir taraftan yüksek eğitime devam ederken, diğer taraftan kilisede çeşitli görevler üstlenmiştir.<sup>581</sup>

<sup>576</sup> Bkz. Edward Pococke, *Specimen historiae Arabum, sive, Gregorii Abul Farajii Malatiensis de origine & moribus Arabum succincta narratio in linguam Latinam conversa, notisque à probatisimis apud ipsos authoribus, fusius illustrata*, operâ & studio Edvardi Pocockii, Oxoniae, 1650.

<sup>577</sup> Örneğin Prideaux, Pococke'un eseri üzerinden birçok referansını Ebü'l-Fidâ'ya dayandırmış ve eserin sonunda kullandığı kaynaklar bölümünde Ebü'l-Fidâ hakkında şu ifadelere yer vermiştir: "*Abul Feda (Ebü'l-Fidâ)*, yazdığı iki kitapla Doğu'da büyük bir üne sahiptir. Birincisi, *Ptomely*'nin *Method*'undan sonra Dünya'nın *Genel Coğrafyası (General Geography)*; ve diğeri, *Milletlerin Tarihinin Muhtasarı (Epitomy of the History of Nations)* olarak adlandırdığı *Genel Tarih (General History)*. M. 1273 yılında doğmuştur. *Coğrafyasını* 1321'de tamamlamıştır..." Bkz. Prideaux, "An Account of Authors", s. 154. Pococke'un Ebü'l-Fidâ'ya yaptığı atıfların sonraki dönemlerdeki akademik etkileri açısından ayrıca bkz. Holt, ss. 290-302. Holt, kendilerinden sonraki oryantalistlerin sıklıkla başvurdukları dönemin üç önemli oryantalisti Prideaux, Ockley ve Sale'in temel kaynaklarını incelediği çalışmasında Ebü'l-Fidâ'yı da ele almaktadır.

<sup>578</sup> Gibb, s. 119; Özaydın, *el-Muhtasar*, s. 71.

<sup>579</sup> Gagnier'in kısa biyografisi ve çalışmaları için bkz. John Gorton, "Gagnier, John", *A General Biographical Dictionary*, Cilt: 2 Sayı: 3, Whittaker and Co., Ave-Maria Lane, Londra, 1838; Bennett Clinton, "Jean Gagnier", *Christian-Muslim Relations. Volume 13. Western Europe (1700-1800)*, Brill, Lieden-Boston, 2019, ss. 182-187. Simon Mills, "Jean Gagnier's De Vita, Et Rebus Gestis Mohammedis: Reading and Misreading the History of Islam in the Eighteenth Century", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Cilt: 84, Sayı: 1, 2021, ss. 171-175.

<sup>580</sup> Clinton, "Jean Gagnier", s. 182; Mills, s. 171.

<sup>581</sup> Clinton, "Jean Gagnier", s. 182.

Gagnier'in İslam tarihi bağlamında en önemli özelliği, bir Müslüman müellif tarafından yazılmış Hz. Muhammed'in tam bir biyografisinin, ilk kez Batı'ya ulaşmasını sağlamış olmasıdır. Zira Gagnier, 1723 yılında yayınladığı *Ismael Abulfeda de Vita et Rebus gefitis Mohammedis, &c. Latine vertit, Prefatione et Notis illustravit John Gagnier* adlı çalışmasında, *el-Muhtasar*'daki Hz. Muhammed'in hayatı kısmını tercüme etmiştir.<sup>582</sup> Böylece Ebü'l-Fidâ tarafından Arapça olarak telif edilen Hz. Muhammed'in hayatı, bir bütün halinde ilk kez Latinceye çevrilmiş olmaktadır.<sup>583</sup>

*De Vita*'nın kazandığı bu *ilk olma* vasfı, ne yazık ki, esere yöneltilen eleştirileri engelleyememiştir. Örneğin Simon Mills, *De Vita* örneğinde Hz. Muhammed'in hayatına dair on sekizinci yüzyılda yazılan eserlerin sunduğu algıyı irdeler. Bu bağlamda Mills, *De Vita*'yı, Gagnier'in çevirideki amacı, çevirinin filolojik yönü, çeviriye eklenen notların kaynakları ve çevirinin etkileri çerçevesinde değerlendirir. Gagnier'in tercüme için motivasyonunu tartışan Mills, on sekizinci yüzyıla kadar Hristiyan dünyasında süregelen İslam Tarihi yaklaşımını ortaya koyar. Buna göre Gagnier, Pococke (1604-1691) ve Marracci (1602-1700) gibi Ebü'l-Fidâ'ya sıklıkla atıfta bulunan oryantalistlerin önyargılı ve tarafgir tutumlarını fark etmişti. Bu nedenle kendi dinî, siyasi ve sosyal gerekçelerinin ötesinde, tamamen akademik kaygılara dayanan "saf" bir niyetle Ebü'l-Fidâ'nın *el-Muhtasar*'ını çevirmeye girişti.<sup>584</sup> Fakat Gagnier'in kaygısı, Hz. Muhammed hakkında doğru olanı ortaya koymak değil, Müslüman tarihçilerin Hz. Muhammed'i nasıl anlattığını doğru bir şekilde sunmaktı.<sup>585</sup> Ne var ki, özellikle Gagnier'in Arapçadaki yetersizliği, kimi zaman kullandığı metinlerdeki hatalar ve en önemlisi Hz. Muhammed hakkında geçmişten beri süregelen olumsuz, önyargılı ve taraflı anlatımların Gagnier'in zihninde bıraktığı izler, çeviriye girişmesine sebep olan kaygı, niyet ve amacı karşılamasına engel olmuştu.<sup>586</sup>

Gagnier, Arapça metinle birlikte yayınladığı *De Vita*'yı, sayfa sonlarına eklediği notlarla nispeten hacimli ve kapsamlı bir eser haline getirmiştir. Bununla

---

<sup>582</sup> John Gagnier, *Ismael Abulfeda de Vita et Rebus gefitis Mohammedis, &c. Latine vertit, Prefatione et Notis illustravit John Gagnier*, Oxoniae, 1723 (de Vita). *el-Muhtasar*'ın diğer çevirileri için bkz. Özeydnlı, "el-Muhtasar", s. 71.

<sup>583</sup> Holt, s. 299-300.

<sup>584</sup> Mills, s. 175.

<sup>585</sup> Mills, s. 176.

<sup>586</sup> Mills, ss. 179-189.



yetinmeyen Gagnier, tercüme eserini yeni bir telif olarak 1732 yılında *La Vie de Mahomet* adıyla iki cilt halinde ve Fransızca dilinde neşretmiştir.<sup>587</sup> Gagnier, *La Vie*'nin Önsözünde Arapça ve Latince dillerinin sadece sınırlı bir gruba hitap ettiğinin altını çizer ve Hz. Muhammed'in hayatını daha geniş kitlelere ulaştırma arzusuyla *La Vie*'yi telif ettiğini belirtir.<sup>588</sup> Konuları bakımından aralarında fark olmayan iki eser, özellikle muhtevastaki detaylar itibariyle birbirinden ayrılır. Latince *De Vita*'da Ebü'l-Fidâ'ya bağlı kalan Gagnier, belirsiz yahut kapalı kaldığını düşündüğü yerlerde açıklamalar getirir. Fakat Fransızca *La Vie*'sinde Gagnier, ilave kaynaklardan da istifade ederek, konuları nispeten kapsamlı bir şekilde okuyucuya sunar.<sup>589</sup> Öte yandan Gagnier'in Latince çeviride yaptığı birçok hata, yeni çalışmasında düzeltilmiştir.<sup>590</sup> Sonuç itibariyle Ebü'l-Fidâ'nın *el-Muhtasâr*'ındaki Hz. Muhammed'in hayatına dair bölümlere dayanan bu iki eser arasındaki temel fark, muhteva zenginliği noktasında ortaya çıkmaktadır. Bu farkın oluşmasındaki ana etken ise kaynaklar ve bu kaynakların kullanımıyla ilgilidir.

Gagnier, *De Vita*'da ihtiyaç duyduğu yerlere sayfa sonlarında şerhler düşerken, kullandığı kaynakları da belirtmiştir. *Le Vie*'de ise Gagnier, ilave açıklamalar yerine, Ebü'l-Fidâ'nın metnindeki ilgili yerlere, *De Vita*'da kullandığı kaynaklardaki ilgili bölümleri eklemiş ve bu kaynakların referans bilgilerini sayfa kenarlarına notlandırmıştır. Bu referanslar bize, Gagnier'in başta Kur'an, Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri* ile bazı tefsirler olmak üzere İslam tarihinin temel kaynaklarından alıntılar yaptığını göstermektedir.<sup>591</sup> Konumuz itibariyle, Gagnier'in referansları arasında

---

<sup>587</sup> John Gagnier, **La Vie de Mahomet: traduite et compilée de l'alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes**, Cilt: 1-2, Webstein & Smith, Amsterdam, 1732, (*La Vie de Mahomet*).

<sup>588</sup> John Gagnier, *La Vie de Mahomet*, s. i.

<sup>589</sup> İslam hakkında özellikle Fransızca ve İngilizce literatür konusunda çeşitli çalışmaları bulunan Ahmad Gunny, Gagnier'in 160 sayfalık *De Vita*'yı, 873 sayfadan müteşekkil iki ciltlik *La Vie*'ye dönüştürdüğü belirtir. Örneğin Gagnier, Ebü'l-Fidâ tarafından iki kısa bölüm olarak sunulan İsra ve Mirac konusunu, *La Vie*'de on iki bölüm halinde anlatmıştır. Bkz. Ahmad Gunny, **Images of Islam in Eighteenth-Century Writings**, Grey Seal, England, 1996, s. 81.

<sup>590</sup> Mills, kavramsal hatalardan isimlere değin düzeltilen hatalara işaret etmektedir. Bkz. Mills, s. 199-200, dn. 143.

<sup>591</sup> Gagnier'in atıfta bulunduğu tefsirler arasında Celâleyn, Sa'lebî (ö. 1035), Zemahşarî (ö. 1144) ve Beydâvî tefsirleri yer almaktadır. Bkz. Mills, s. 189-190. Mills, Gagnier tarafından kaynak olarak kullanılan Şafî fakihî, muhaddis ve tarihçi Muhammed b. Seleme el-Kudâî (ö. 1062), Osmanlı tarihçisi Ahmed b. Yusuf el-Karamanî (ö. 1610), on altıncı yüzyıl müellifi Muhammed b. Abdülbâki el-Buhârî, hac tarihi hakkında yazan Abdurrahman b. Ali b. Muhammed Ebü'l-Faraş el-Cevzî (ö. 1200) ve Ebû Zeyd Abdurrahman es-Se'âlibî (ö. 1468) gibi isimleri zikreder. Genel olarak Gagnier'in kaynakları hakkında malumat için bkz. Mills, ss. 189-198.

müstakil olarak İslam tarihini ve/veya genel tarih içerisinde İslam tarihini konu edinen eserlere odaklanıldığında, erken dönemden XV-XVI. yüzyıllara kadar yayılan geniş bir literatüre rastlanır. Nitekim eserde en erken dönemden başlayarak, İslam tarihinin meşhur isimleri İbn İshâk (ö. 767), Taberî (ö. 923) ve İbnü'l-Esîr'e (ö. 1233) atıflar yer almaktadır. Ancak Mills, Gagnier'in bu atıflarının doğrudan orijinal kaynaklara dayanmadığı iddiasındadır. Mills'e göre Gagnier, İbn İshâk hakkında bir bilgiye sahip değildi. Zira İbn İshâk'ın Avrupa'da tanınması, 1850lerin sonunda Alman oryantalist Ferdinand Wüstenfeld (ö. 1899) tarafından İbn Hişâm nüshasının yazmalarından üretilen Arapça edisyonuyla mümkün olmuştur.<sup>592</sup> Dolayısıyla Gagnier'in İbn İshâk'a yaptığı atıflar, ikincil kaynaklar üzerinden olmalıdır.<sup>593</sup> Aynı şekilde Gagnier'in İbnü'l-Esîr referansları ya Pococke'un *Specimen*'ine yahut Ebü'l-Fidâ'da yer alan İbnü'l-Esîr alıntılarına dayanmaktadır.<sup>594</sup> Mills, Gagnier'in işaret ettiği Taberî referanslarını ise el-Mekîn'in Taberî'den yaptığı alıntılarla ilişkilendirir.<sup>595</sup>

Gagnier, bu dolaylı referanslarının yanında, doğrudan ve yoğun bir şekilde Osmanlı dönemi tarihçisi Cenâbî Mustafa Efendi'nin (ö. 990/1590) *Târîh*'ine atıflarda bulunur.<sup>596</sup> Umumi tarih niteliğini haiz bu eserin tam başlığı *el-'Aylemü'z-zâhir fî ahvâli'l-evâ'il ve'l-evâhir* olup, *Cenâbî Târîhi* ismiyle meşhurdur.<sup>597</sup> Cenâbî'nin

---

<sup>592</sup> Mills, s. 191.

<sup>593</sup> Mills, Gagnier'in İslam Tarihi eserlerindeki rivayet kültürünü bilecek derecede okuma yaptığı düşüncesindedir. Bu nedenle, nispeten kendi dönemine daha yakın eserleri kullanan Gagnier, bu eserlerde yer alan İbn İshâk alıntılarına, doğrudan referans yapmayı tercih etmiştir. Bkz. Mills, s. 195.

<sup>594</sup> Mills, Gagnier'in çalıştığı Oxford Üniversitesi bünyesinde yer alan ve Avrupa'nın en büyük Arapça tarihî yazmalarından birine sahip olan Bodleian Library'e erişim imkânından bahseder. Mills, kütüphanede Pococke Koleksiyonunda, İbn Kesîr'in *Târîh*'inin bazı bölümleri gibi Ebü'l-Fidâ'dan daha eski yazmaların bulunmasına rağmen Gagnier'in bunları kullanmadığını belirtir. Mills'e göre Gagnier, bu ve benzeri birçok yazmadan habersizdir. Bkz. Mills, s. 192.

<sup>595</sup> Mills, Taberî'nin *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*'una ait bazı bölümlerin Bodleian Kütüphanesindeki bazı koleksiyonlarda yer almasına ve Gagnier'in Başpsikopos Laud'un yazmaları arasında bulunan Taberî'nin Farsça risalesini görmesine rağmen, bunları kullanmadığını belirtir. Bkz. Mills, s. 192.

<sup>596</sup> Mills, *Cenâbî Târîhinin* iki yazmasının Pococke koleksiyonunda bulunduğunu, aynı zamanda Başpsikopos Laud'un da bir yazmaya sahip olduğunu belirtir. Gagnier'in bu yazmaları tahkikli karşılaştırdığını söyleyen Mills, onun zaman zaman Cenâbî'yi kullanan Pococke ve d'Herbelot gibi önceki dönem çalışmalardan da istifade ettiğini savunur. Bkz. Mills, s. 193.

<sup>597</sup> Bu eseriyle "umumi tarih yazar ilk Türk tarihçisi" kabul edilen Osmanlı döneminin önemli tarihçilerinden Cenâbî Mustafa Efendi ve *Târîh*'i hakkında, Mehmet Canatar tarafından 1993 yılında bir doktora tezi yapılmıştır. Bkz. Mehmet Canatar, **Müverrih Cenabi Mustafa Efendi ve Cenabi Tarihi**, Cilt: 1-2, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993, (Cenabi ve Tarihi). Aynı müellifin *Diyanet İslam Ansiklopedisinde* Cenâbî hakkında kaleme aldığı madde için bkz. Mehmet Canatar, "Cenâbî Mustafa Efendi", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 352-353. Yine Cenâbî Mustafa Efendiyle ilgili iki ayrı yüksek lisans çalışması için bkz. Halil İbrahim Topal, **Cenâbî Mustafa Efendi, Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masun (İnceleme ve Çeviri Metin Vr:1b-107a)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2018; Tuba İşçimen,

hayatı ve eserleri hakkında hazırladığı doktora çalışmasında Mehmet Canatar, *Cenâbî Târîhini* değerlendirir. Canatar, *Cenâbî Târîhinin* Hz. Âdem'den başlayıp Hz. Muhammed'e kadar peygamberleri ele aldığını söyler. Bunun yanında Fürsler, Yunanlar, Rumlar, İsrailoğulları, Firavunlar ve İslam öncesi Arap coğrafyasında varlıkları bilinen Arap kavimleri işlenir. *Cenâbî Târîhinde* Hz. Muhammed'in doğumu ile başlayan İslami dönem ise Hulefâ-i Râşidîn, Sahabe, Emeviler ve Abbasiler ile devam ettirilerek, 996 (1587-1588) tarihine kadar kurulan İslam devletleri konularını ihtiva eder.<sup>598</sup>

Gagnier, *Cenâbî Târîhinin* Hz. Muhammed'in hayatını konu edinen bölümlerini kullanır. Bu bakımdan ilgili bölümler kaynakları itibarıyla değerlendirildiğinde, iki erken dönem kaynağı İbn İshâk ve Vâkıdî'nin yanında, İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Fidâ gibi müteahhir dönem tarihçilerine atıflar bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>599</sup> Nitekim bu tespitler, Gagnier'in İbn İshâk ve Vâkıdî isimlerine aşinalığıyla uygunluk arz etmektedir.<sup>600</sup>

Genel olarak İslam tarihine dair kaynakları değerlendirildiğinde Gagnier'in, doğrudan ikincil kaynaklardan istifade ettiği, bununla birlikte ikinci kaynakların referanslarına atıfta bulunduğu görülmektedir. Zira Gagnier, *Le Vie*'nin asıl omurgasını Ebü'l-Fidâ ve Cenâbî üzerine bina etmiştir. Hem Ebü'l-Fidâ hem de Cenâbî'nin temel kaynakları arasında en çok müracaat ettikleri isim İbnü'l-Esîr'dir. İbnü'l-Esîr'in ise İbn İshâk ve Vâkıdî rivayetlerini kullanması, dolaylı olarak Gagnier'in anlatımını İslam tarihinin birincil kaynaklarına ulaştırmış olmaktadır. Nitekim Gagnier'in doğrudan ve/veya dolaylı bir şekilde Arapça kaynakları Hristiyan yazarların hizmetine sunması, Clinton'a göre, "alay ve eleştiriyi kışkırtmak yerine, Muhammed'in olumlu görüşlerini bildiren materyalleri seçme" imkânı sağlamıştır.<sup>601</sup>

Bu hususları dikkate alarak, Sale'in İfk hadisesiyle ilgili Ebü'l-Fidâ ve Gagnier'e yaptığı atıflara baktığımızda, Beydâvî ve *Celâleyn* tefsirlerinin yanında

---

**Cenâbî Mustafa'nın Dürr-i Mekkûn'unda İlk Dönem İslâm Tarihi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2019.

<sup>598</sup> Canatar, *Cenabi ve Tarihi*, Cilt: 1, s. 56.

<sup>599</sup> Cenâbî'nin, *Târîhin* muhtasarı olarak kaleme aldığı *Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masûn* adlı eseri hakkında yüksek lisans tezi hazırlayan Tuba İşçimen, eserin kaynaklarını değerlendirdiği bölümde, müstakil olarak İslam tarihi dönemine ait kaynaklara değinir. İşçimen'in *Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masûn* özelinde kaynaklara dair tespitlerinin, *Târîh* için de geçerli olduğu kanaatindeyiz. Bkz. İşçimen, ss. 49-60.

<sup>600</sup> Mills, s. 197.

<sup>601</sup> Clinton, "Jean Gagnier", s. 186.

“Abu’lfeda, *vit. Moh.* p. 82” ve “Gagnier, *Vie de Mahomet, lib. 4. c. 7*” referanslarını görmekteyiz.<sup>602</sup> Dolayısıyla Sale’in referanslarının, Ebü’l-Fidâ’nın Gagnier tarafından yapılan Latince tercümesine ve bu tercümenin kısmen değiştirilerek basılan Fransızca çevirisine işaret ettiği anlaşılmaktadır. Ancak, Sale’in yukarıda verdiğimiz İfk hadisesine dair anlatımıyla, Ebü’l-Fidâ ve Gagnier’in anlatımları kıyaslandığında, temel noktalardaki benzerliklerin yanında, muhteva bakımından birtakım farklılıkların olduğunu tespit etmiş bulunmaktayız.

Üç metin arasında genel bir değerlendirme yapıldığında, Ebü’l-Fidâ’nın anlatımının oldukça yüzeysel olduğu ve birçok detayı kapsamadığı; buna karşın nispeten detaylı anlatım sunan Sale’e nazaran Gagnier’in olayı daha teferruatlı anlattığı görülmektedir. Bu üç anlatım arasındaki farklılıklar, karşılaştırmalı okuma yapıldığında ortaya çıkmaktadır.

Hatırlanacağı üzere Sale, İfk hadisesini ele alırken, Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde Hz. Aişe’nin kolyesini kaybetmesi sonucu geride kaldığını ve Safvân ile Medine’ye döndüğünü anlatmaktaydı.<sup>603</sup> Ebü’l-Fidâ’nın anlatımında, Hz. Aişe’nin kolyesini kaybetmesi olayından bahsedilmediği müşahede edilir. Ebü’l-Fidâ, Benî Mustalik Gazvesi (h. 6) bahsini müteakiben, “Zikru Kıssatü’l-İfk” başlığı altında İfk hadisesine değinir.<sup>604</sup> Burada Ebü’l-Fidâ, doğrudan Hz. Aişe ile Safvân b. el-Muattal’a iftira atıldığını söylemekle beraber iftiranın mahiyeti veya sebebine dair detay vermez.<sup>605</sup> Gagnier’de ise Hz. Aişe’nin “Zâfar” taşından yapılma kolyesini kaybetmesi sonucu ordunun gerisinde kalması ve onu bulan Safvân ile Medine’ye dönmesi, ayrıntılı bir şekilde işlenir.<sup>606</sup>

Anlatımdaki farklılıklar, Hz. Aişe’nin Safvân ile Medine’ye dönmesi sonrası patlak veren iftira olayı ile ilgili süreç hakkında da kendini gösterir. Ebü’l-Fidâ, bu sürece dair herhangi bir malumat vermezken; Sale, sadece Hz. Aişe’nin üzüntüsünden ve Hz. Muhammed’in çaresizliğinden bahseder ve yaklaşık bir ay sonra nazil olan

<sup>602</sup> Sale, Al Coran, s. 289, dn. 1.

<sup>603</sup> Sale, Al Coran, s. 288-289, dn. 1.

<sup>604</sup> Ebü’l-Fidâ, İfk hadisesinden önce, olayla doğrudan ilgili Benî Mustalik Gazvesini ele alır. H. 6 yılında (h. 5 yılı olduğunun da söylendiği) gerçekleşen Benî Mustalik Gazvesini anlatan Ebü’l-Fidâ, gazve sonrası Muhacirler ile Ensâr arasında su yüzünden çıkan tartışmaya ve bu tartışmada “Abdullah b. Übey b. Ebî Selûl el-Münâfık”ın kışkırtmalarına temas eder. Bkz. Ebü’l-Fidâ, s. 197-198.

<sup>605</sup> Ebü’l-Fidâ, s. 198.

<sup>606</sup> Bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, ss. 443-445.

ayetlerle Aişe'nin aklandığını söylemekle yetinir.<sup>607</sup> Fakat Gagnier, Hz. Aişe'nin Medine'ye dönmesiyle ilgili ayetlerin nazil olması arasında geçen süreci, yine oldukça teferruatlı bir şekilde ele alır. Nitekim o, Aişe'nin Medine'ye ulaştıktan sonra rahatsızlanması, bu yüzden iftiralardan haberinin olmaması, Hz. Muhammed'in ona soğuk davranması konularına temas eder.<sup>608</sup> Ayrıca eserinde, Abdullah b. Übey başta olmak üzere münafıklar tarafından Müslümanlar arasında iftiranın yayılmasının akabinde Hz. Muhammed'in çözüm için ortaya koyduğu girişimlerden de bahsedilir.<sup>609</sup> Nihayet babasının evinde kalmakta olan Aişe'yi ziyaret ettiği sırada Hz. Muhammed'in, indirilen ayetler ile Hz. Aişe'nin beraatini müjdelediği anlatılır.<sup>610</sup>

Müfterilerin kim olduğu konusunda, Ebü'l-Fidâ ile Gagnier ortak isimleri zikrederken, Sale bir isim ile onlardan ayrışır. Ebü'l-Fidâ, "ehlü'l-ifk" olarak nitelendirdiği müfteriler arasında şu isimleri sayar: "Mistah b. Üsâse b. Abbâd b. Abdülmuttalib –ki o Ebû Bekir'in halasının oğludur–, Hassân b. Sâbit, Abdullah b. Übey b. Ebî Selûl el-Münâfık ve Hamne bint Cahş."<sup>611</sup> Gagnier de aynı isimleri, aynı künyelerle sıralamaktadır.<sup>612</sup> Öyle ki, Ebü'l-Fidâ'nın Mistah için kullandığı "Ebû Bekir'in halasının oğlu" betimlemesi, Gagnier'de de aynıyla yer alır. Sale ise, zikredilen bu isimlere ilaveten, Zeyd b. Refîa'yı da müfteriler arasında anar. Sale'in Ebü'l-Fidâ ve Gagnier'den ayrışması, müfterilerin kimliği hususunda Beydâvî'yi esas almasından kaynaklanmaktadır.<sup>613</sup>

Son olarak müfterilerin cezalandırılmasıyla ilgili üç metin değerlendirildiğinde, Ebü'l-Fidâ ve Gagnier arasındaki benzerliğin sürdüğü, Sale'in ise kısmen farklı görüşü tercih ettiği görülür. Buna göre her üç müellif, Abdullah b. Übey haricindeki müfterilerin seksen değnek cezasına çarptırıldığını ifade ederler.

<sup>607</sup> Sale, Al Coran, s. 289, dn. 1.

<sup>608</sup> Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 445-446.

<sup>609</sup> Bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, ss. 446-449. Gagnier, Hz. Muhammed'in Ali b. Ebî Tâlib ve Üsâme b. Zeyd ile istişresini ve hizmetçi Berîre'yi sorgulamasını anlatır (s. 446-447). Daha sonra Hz. Muhammed'in Müslümanları mescidde toplamasına değinen Gagnier, burada Abdullah b. Übey'in kışkırtmaları neticesinde Evs ve Hazrec arasında çıkan tartışmadan bahseder (s. 447-448).

<sup>610</sup> Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 448-449. Gagnier, Hz. Aişe'nin masumiyetinin ilan edilmesinden sonra Hz. Muhammed'in yanına döndüğünü ve kocasının kalbindeki yerini tekrar kazandığını söyler. Ayrıca beraatinin ayetle tasdik olunmasından ötürü, Aişe'nin gururla bunu dile getirdiğini belirtir. İlgili ayetlerin nazil olmasından sonra Hz. Muhammed, mescitte Müslümanları toplayıp Aişe'nin masumiyetini ilan etmiştir. Bununla birlikte Hz. Muhammed, ayetlerde zina isnadı ve iftirasıyla ilgili bildirilen cezai hükümleri Müslümanlara anlatmıştır. Bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, ss. 449-451.

<sup>611</sup> Ebü'l-Fidâ, s. 198.

<sup>612</sup> Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 445.

<sup>613</sup> Sale, Al Coran, s. 289. Karş. için bkz. Beydâvî, Cilt: 4, s. 100.

Abdullah'ın cezadan muaf tutulma gerekçesi hakkında Ebü'l-Fidâ herhangi bir görüş öne sürmez. Buna rağmen Gagnier, Abdullah'ın "güçlü bir adam ve yönetici"; Sale ise onun "dikkate alınması gereken bir adam" olduğundan dolayı ceza almadığını belirtirler.<sup>614</sup> Öte yandan Sale, cezalandırmalar konusunda, Beydâvî'yi referans alarak, Hassân ve Mistah'ın ilave cezalara maruz kaldığına dair rivayetlerin bulunduğu işaret eder.<sup>615</sup>

Müfterilerin cezalandırılmaları hakkında üç metin arasında genel bir benzerlikten söz etmek mümkündür. Fakat Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulma gerekçesiyle ilgili bir parantez açmak gerekir. Gagnier'in, eserinin Latince çevirisinde Ebü'l-Fidâ'nın Arapça metnini aldığını ifade etmiştik. Bu metindeki İfk hadisesi anlatımında Abdullah'ın ceza almadığı belirtildikten sonra "Ve bu gazvede, yani, Benî Mustalik Gazvesinde teyemmüm ayeti nazil oldu" ifadesi gelir ve İfk bahsi biter.<sup>616</sup> Ancak, Abdullah'ın ceza almadığı ve teyemmüm ayetinin nazil olduğunu ifade eden iki cümle, şöyle bağlanmaktadır:

”...الا عبدالله ابن ابي فانه لم يجده من الاشرار للمسعودي

و فى هذه الغزاة اعنى غزاة المصطلق نزلت اية التيمم.”<sup>617</sup>

Arapça metinde vurguladığımız “Mes‘ûdî'nin İşrâk'ına göre” ifadesini Gagnier, Ebü'l-Fidâ çevirisinde, Abdullah'ın ceza almadığının kaynağı şeklinde okuyarak şu anlamı vermektedir: “... *el-İşrâk (yani Parlaklık[=Claritatis])* kitabında Mes‘ûdî'ye göre, Abdullah b. Übey (b. Selûl) hariç, çünkü o kırbaçlanmadı (değnekle dövülmedi).”<sup>618</sup> Fakat Ebü'l-Fidâ'nın 1997 (h. 1417) tarihli baskısına bakıldığında, ilgili bölüm şu şekilde gelmektedir:

”...الا عبدالله ابن ابي فانه لم يجده

(من الاشراف) للمسعودي, و فى هذه الغزوة اعنى الغزوة بني المصطلق نزلت اية التيمم.”<sup>619</sup>

Bu metne göre Abdullah'ın ceza almadığı ifade edilmekte ve akabinde yeni bir yargıya, yani Benî Mustalik Gazvesinde teyemmüm ayetinin nazil olduğuna, yer verilmektedir. Böylece Mes‘ûdî, Abdullah'ın ceza almadığı hususunda değil; bu

<sup>614</sup> Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 452; Sale, Al Coran, s. 289.

<sup>615</sup> Sale, Al Coran, s. 289. Fakat, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere Beydâvî, Hassân ve Mistah'ın ilave cezalara maruz kaldığını değil, ayetlerin tecellisi olarak işledikleri suçtan ötürü Allah'ın azabına gark olduklarını düşünmektedir. Karş. için bkz. Beydâvî, Cilt: 4, s. 100.

<sup>616</sup> Bkz. Gagnier, de Vita, s. 83.

<sup>617</sup> Bkz. Gagnier, de Vita, s. 83.

<sup>618</sup> Bkz. Gagnier, de Vita, s. 83.

<sup>619</sup> Ebü'l-Fidâ, s. 198-199.

gazvede teyemmüm ayetinin nazil olduğu konusunda kaynak olarak karşımıza çıkmaktadır.

Her iki metne bakıldığında, Mes‘ûdî’nin görüşüne yer verildiği görülmektedir. Gagnier’in *De Vita*’sında “من الاشراق” şeklinde bir ibare geçerken; Ebü’l-Fidâ’nın 1997 tarihli nüshasında, parantez içinde “من الاشراف” ifadesi yer almaktadır.<sup>620</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki, bu iki ifade, Mes‘ûdî’nin görüşünün kaynağına işaret etmektedir. Fakat Gagnier’in *İşrâk* olarak kaydettiği ibare hatalı verilmiştir, zira Mes‘ûdî’nin *el-İşrâk* adıyla bilinen bir eseri yoktur. Ebü’l-Fidâ’nın *el-İşrâf* şeklinde atıfta bulunduğu eser ise *et-Tenbih ve l-İşrâf* olmalıdır.<sup>621</sup> Nitekim Mes‘ûdî’nin *et-Tenbih ve l-İşrâf*’ına bakıldığında, hem Abdullah b. Übey’in cezalandırılmaması hem de teyemmüm ayetiyle ilgili görüş bildirdiği görülmektedir.<sup>622</sup> İfk hadisesini anlattığı bölümde Mes‘ûdî, Abdullah b. Ravâha ve Kâ’b b. Mâlik’e isnadla, Abdullah b. Übey’in cezalandırılmadığını söylemektedir. İfk hadisesinin devamında ise teyemmüm ayetinin Benî Mustalik Gazvesinde nazil olduğunu anlatmaktadır. Dolayısıyla her iki olay Mes‘ûdî’de yer aldığı için metni gerek bizim tercih ettiğimiz şekliyle, gerekse Gagnier’in okuduğu haliyle kabul etsek de sonuç itibariyle yanlış bir referans olmayacaktır.

Fakat problem, Sale’de ve atıfta bulunduğu *La Vie de Mahomet*’te Abdullah b. Übey’in cezadan muaf tutulması gerekçesinin, onun toplum nezdinde sahip olduğu güçle ilişkilendirilmesidir. Gagnier, 1723 tarihli Latince *De Vita*’sında Abdullah’ın ceza almamasıyla ilgili herhangi bir sebep belirtmezken, 1732 tarihli Fransızca *La Vie de Mahomet*’inde onun “güçlü bir adam ve yönetici” olmasını ceza almamasına gerekçe göstermektedir. Gagnier’in görüşündeki bu değişiklik, ya onun şahsi yorumu kabul edilmeli yahut onun Ebü’l-Fidâ haricinde kullandığı ikincil kaynaklara dayanarak böyle bir yorumda bulunduğu düşünülmelidir. Zira ne Ebü’l-Fidâ’da, ne de Gagnier’in İfk konusunda Ebü’l-Fidâ’nın kaynağı saydığı Mes‘ûdî’de Abdullah b. Übey’in cezadan niçin muaf tutulduğu belirtilmemektedir. Dolayısıyla Gagnier’in İfk hadisesi anlatımında Cenâbî’yi esas aldığını düşünsek dahi, Cenâbî’nin kaynakları

<sup>620</sup> Ebü’l-Fidâ, s. 198-199. Karşılaştırma için bkz. Gagnier, *de Vita*, s. 83.

<sup>621</sup> Mes‘ûdî’nin hayatı, eserleri ve *et-Tenbih ve l-İşrâf* hakkında bkz. Casim Avcı, “Mes‘ûdî, Ali b. Hüseyin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 29, TDV Yayınları, Ankara, 2009, ss. 353-355.

<sup>622</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Alî el-Mes‘ûdî (ö.346/958), **et-Tenbih ve l-İşrâf**, nşr. Abdullah İbrâhîm es-Sâvî, Dâru’s-Sâvî, Kahire, s. 216

olan İbnü'l-Esîr, Vâkıdî ve İbn İshâk'a bakmamız gerekir. Bu kaynaklarda ise Abdullah'ın toplumsal statüsünden ötürü cezalandırılmadığına dair herhangi bir görüşe rastlanmaz. Kaldı ki, bu kaynaklarda Abdullah b. Übey'in cezalandırılıp cezalandırılmadığı hususu dahi net değildir. Bu takdirde Gagnier'in dile getirdiği Abdullah b. Übey'in "güçlü bir adam ve yönetici" olmasından ötürü cezadan muaf tutulduğu düşüncesi, ancak bir yorumdan ibaret olabilir.

Sonuç olarak, yukarıdaki değerlendirmeler ışığında, Sale'in İfk hadisesiyle ilgili olarak doğrudan atıfta bulunduğu iki tarih eserinden ziyade tefsir kaynaklarını esas aldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Her ne kadar Beydâvî ve *Celâleyn* tefsirlerindeki anlatımlar ile Ebü'l-Fidâ ve Gagnier'in anlatımları arasında nüanslar bulunsa da olayın mahiyeti noktasında bir çelişkiden söz edilemez. Dolayısıyla bu kaynakları referans alan Sale'in İfk hadisesine yaklaşımı, klasik İslam kaynaklarındaki anlatım ve anlayışla paralellik arz etmektedir. Sonuç olarak Sale, Hz. Aişe'nin masumiyeti noktasında İslam tarihinin birincil kaynaklarındaki yaklaşıma karşı bir tavır sergilemediği gibi, konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya da girmemektir.

### 2.1.3. Long

On sekizinci yüzyılın ikinci yarısına geldiğimizde Long'un, genel olarak İfk hadisesi hakkında aşırı yorumlarda bulunmaktan kaçındığı görülmektedir. Detaylarına çok fazla girmeden özet bir şekilde İfk hadisesine değinen Long'un genel yaklaşımı, Sale ile yakın bir konuma yerleştirilebilir. Ancak Long İfk hadisesini, ilgili ayetlerin tefsiri bağlamında değerlendiren Sale'in aksine, tarihî düzlemde ele aldığı için, olayın öncesine dair bazı hususlara dikkat çekmektedir.

Long, her ne kadar sebep-sonuç ilişkisi bağlamında değerlendirmese de, İfk hadisesi öncesinde gerçekleşen bir gazveye ve gazvede meydana gelen iki önemli olaya temas eder. Bu çerçevede Long, h. 6 yılında Hz. Muhammed'in birçok Arap kabilesi üzerinde hâkimiyet kurma gayesiyle çeşitli seferler düzenlediğini söyler. Böyle bir amaçla yapılan gazvelerin birinde Hz. Muhammed, *Cüveyriye* ile evlenmiş ve onun mehri olarak kabilesinin esirlerini serbest bırakmıştır.<sup>623</sup> Verilen detaylardan anlaşılmaktadır ki, Long'un ismini zikretmediği bu gazve, Benî Mustalik Gazvesidir.

---

<sup>623</sup> Long, s. 51.



Long, gazvede Ensâr ile Muhacirler arasında cereyan eden gerilimden söz eder.<sup>624</sup> Buna göre Hz. Ömer'in hizmetçilerinden biri, Ensâr'dan bir kimseyle kavga etmişti. Olay üzerine "Medineli Ebû Selûl'un oğlu Abdullah", Muhacirlere tepki göstermişti.<sup>625</sup> Çünkü Abdullah, bu kavgada olduğu gibi, zamanında önlem alınmadığı takdirde Muhacirlerin Medineliler (Ensâr) üzerinde egemenlik kuracağı düşüncesindeydi. Abdullah'ın bu kışkırtmaları karşısında Ömer, onun başını vurmak için gönüllü olmuştu. Ancak Hz. Muhammed, insanların bu durumu keyfi algılayabilecekleri endişesiyle, Ömer'in teklifini reddetti. Hemen sonra Abdullah'ın oğlu, Hz. Muhammed'e gelerek, babasının ölüm fermanının verildiğine dair haberler işittiğini söyledi ve eğer Hz. Muhammed'in böyle bir niyeti varsa, babasının katli için gönüllü olduğunu ilettiler. Fakat Hz. Muhammed, İslam'ı seçmiş bu gence, "Kur'an'ın kırk yedinci suresinde öğretilen insani ilke" çerçevesinde yaklaşarak, onun da talebini reddetti.<sup>626</sup>

Long, gazvede Ensâr ve Muhacirler arasında çıkan gerilimde Abdullah b. Übey'in rolüne böylece değindikten sonra, İfk hadisesini konu edinir. Hz. Muhammed'in gazve öncesinde hangi eşini yanında götürceğini tespit etmek için kura çektiğini söyleyen Long, bu gazvede kuranın Aişe'ye çıktığını belirtir.<sup>627</sup> Long,

---

<sup>624</sup> Long, s. 51.

<sup>625</sup> Long, s. 51.

<sup>626</sup> Long, sure ve ayet ismi vermeksizin Kur'an'ın kırk yedinci suresine işaret ederek, ayetin İngilizce mealini verir. Bkz. Long, s. 51-52. Long'un kastettiği ayet ve meal için bkz. Muhammed 47/4: Kâfirlerle savaşa girdiğinizde hemen öldürücü darbeyi vurun, nihayet onları çöktürünce esirleri sağlam bağlayın. Sonra onları ya karşılıksız bırakırsınız yahut bedel alarak. Ki böylece savaş ağır yüklerini indirsın (sona ersin). [İşte böyle; Allah dileseydi onları bizzat cezalandırırdı, fakat sizleri birbirinizle denemek istiyor. Allah, yolunda öldürülenlerin amellerini asla boşa çıkarmayacaktır.] Ayetin köşeli parantez içinde verilen kısmı, Long'un çevirisinde yer almaz.

<sup>627</sup> Long, s. 52. Eserin beşinci baskısında bu kura olayına dair *Mişkât*'ten Hz. Aişe'ye ait bir rivayet eklenmiştir: "Muhammed, yolculuğa niyet ettiğinde, üzerinde her bir eşinin ismi yazılı odun parçalarını fırlatır ve böylece hangisinin onunla gideceğini belirlerdi." Burada, rivayetin kaynağı olarak "*Mishcat*, XIII. Book, Chapter 10" şeklinde referans verilmektedir. Bkz. Long, (5. Baskı), s. 44. *Mişkât* olarak zikredilen bu eserin tam adı, *Mişkâtü'l-Mesâbih*'tir. Müellifi Velîyüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh el-Hatîb (el-Hatîb et-Tebrizî) (ö. 740 sonrası/1339 sonrası) hakkında fazla malumat yoktur. *Mişkât*, hadis derlemesi mahiyetinde bir eser olup, "Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî (ö. 516/1122) tarafından derlenen *Mesâbihu's-sünne* üzerine yapılmış bir tehzîb çalışmasıdır." *Mişkât* ve müellifi el-Hatîb et-Tebrizî hakkında bkz. Selim Demirci, "el-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*'i Üzerine", **Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)**, Cilt: 12, Sayı: 2, 2014, ss. 95-113. Ayrıca Arapça kaleme alınan *Mişkâtü'l-Mesâbih*'in Türkçe çevirisini yapan Mustafa Uysal, eserin başında el-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih* hakkında malumat vermektedir. Mustafa Uysal, **İzahlı Mişkât el-Mesâbih Tercümesi**, Cilt: 1-2, Uysal Yayınları, Konya, t.y. Bunun yanında, *Mişkât*'in *Mesâbihu's-sünne*'nin bir devamı niteliğinde olması bakımından bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Mesâbihu's-Sünne", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 29, TDV Yayınları, Ankara, 2004, ss. 258-260. Çeşitli zamanlarda İngilizceye çevrilen *Mişkât*'e, 1848 tarihli *the History of Saracens*'in 5. Baskısında atıf yapılmasından hareketle, bkz. **Mishcât-ul-Masâbih: or a**

yine detaylı malumat vermeksizin sadece, Aişe'nin Medine'ye dönerken, ordudaki bir görevliyle *gizli ilişki* yaşamakla itham edildiğini dile getirir. Long'un anlatımında Aişe'nin ordunun gerisinde kaldığı, görevlinin Safvân b. Muattal olduğu gibi bilgilere rastlanmaz.

Long'a göre, bir taraftan Aişe, ithamlar karşısında, yaklaşık bir ay boyunca utanç içinde yaşarken, diğer taraftan Hz. Muhammed de en sevdiği karısının zina suçlamasına maruz kalmasından büyük üzüntü duymaktaydı. Hem Hz. Muhammed'in Aişe'ye olan sevgisi ağır bastığı hem de bizzat Aişe'nin masum olduğunu beyan etmesinden sonra, Hz. Muhammed en sevdiği karısını tekrar eve getirmişti.<sup>628</sup> Ancak yine de mesele, toplum nezdinde henüz tatmin edici şekilde çözüme kavuşmadığı gibi, Hz. Muhammed'in zihninde tereddütler hâlâ sürmekteydi. Söz konusu durum, tâ ki Aişe'ye isnat edilen suçun sadece iftiradan ibaret olduğunu beyan eden ayetlerin Cebrail tarafından getirilmesine kadar devam etmişti. Böylece Aişe'nin masumiyetini ilan eden Kur'an'ın yirmi dördüncü (Nûr) suresi, aynı zamanda, iftira olayına karışanların cezalandırılması gerektiğini emretmekteydi.<sup>629</sup>

Long, Nûr Suresine işaret etmekle birlikte, İfk hadisesiyle ilgili ayetlerin numarasını yahut tercümesini vermez. Bununla birlikte Long, ayetler hakkında değerlendirmelerde bulunarak mesnetsiz suç itham edenlerin ağır bir şekilde azarlandığını belirtir. Ayrıca ayetlerde, kadınların namusuna yönelik ithamda bulunup da bu ithamını destekleyecek dört şahit getiremeyenlerin seksen değnek cezasına çarptırılması emredilmişti. Long, bu emir uyarınca, iftiraya ortak olanlara halkın önünde değnek cezası uygulandığını söyler. Verdiği bu bilgiye rağmen Long anlatımı boyunca ne müfterilerin ne de cezaya çarptırılan kişilerin ismini anar. Long sadece, iftiranın yayılmasında özel gayret gösteren ancak "kendisiyle uğraşılmayacak kadar hatırlı bir adam olan Ebû Selül'ün oğlu Abdullah"ın ismini zikrede ve onun bu cezadan muaf tutulduğunu vurgular.<sup>630</sup>

---

**collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed; exhibiting the origin of the manners and customs; the civil, religious and military policy of the muslimans**, Cilt: 1-2, çev. A. N. Matthews, The Hindoostanee Press, Calcutta, 1809-1810. İlgili rivayete yapılan atıf için bkz. Mishcat, Cilt: 2, s. 107.

<sup>628</sup> Long, s. 52.

<sup>629</sup> Long, s. 52.

<sup>630</sup> Long, s. 52-53.

Long'un İfk hadisesine dair anlatımını böylece verdikten sonra konuyu ele alış şeklini değerlendirdiğimizde, bazı tespitlere ulaşmak mümkündür. İfk hadisesini h. 6'ya tarihlendiren Long, her ne kadar detaylara yer vermese ve ismen zikretmese de olayı Benî Mustalik Gazvesi sonrasına konumlandırmaktadır. Zira Long'un bahsettiği Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği ve Ensâr ile Muhacirler arasında yaşanan gerginliğin Abdullah b. Übey tarafından kışkırtılması, Benî Mustalik Gazvesi sonrasında vuku bulan olaylardır.<sup>631</sup> Long'un bahsi geçen bu iki olay ile Benî Mustalik Gazvesini kastettiği anlaşılmaktadır. Ancak, asıl ilgi çekici olan husus, Prideaux ve Sale'in aksine, Long'un bir bakıma sebep-sonuç ilişkisi kurarcasına, Abdullah b. Übey'in Benî Mustalik Gazvesi sonrasındaki tutumunu konu edinmesidir. Çünkü Long'un İfk hadisesinden önce anlattığı bu olaydaki vurgu, doğrudan Abdullah b. Übey'in eylemidir. Öyle ki Long, gazvenin adını dahi zikretme ihtiyacı hissetmemektedir. Nitekim Abdullah b. Übey'in bu eylemine mukabil Hz. Muhammed'in ona karşı müşfik tavrını anlatan Long, hemen akabinde İfk hadisesine geçmektedir. Buna rağmen Long, iki olay arasında sebep-sonuç ilişkisi kuracak bir ifadeyi açıkça dillendirmemektedir.

Yine İfk hadisesi anlatımına bakıldığında Long'un, diğer müfterilerin adını anmayıp sadece Abdullah b. Übey'i ismen zikrettiği görülmektedir. Öte yandan Long, İfk hadisesini ele alırken, ne Hz. Aişe'nin şahsına ne de Hz. Aişe'ye yapılan zina suçlamasına dair herhangi bir yorumda bulunur. İfk hadisesinin süreciyle ilgili herhangi bir detay vermeyen Long, sonuç bağlamında Nûr Suresinin nazil olmasından ve müfterilerin cezalandırılmasından bahseder. Aynı şekilde, müfterilerin cezalandırıldığını söylerken de hiçbir isim zikretmeyen Long, sadece Abdullah b. Übey'in ismini telaffuz ederek onun cezadan muaf tutulduğunu söyler. Long da, önceki oryantalistler gibi, Abdullah b. Übey'in cezadan muafiyetini, onun toplum nezdindeki itibarı ile gerekçelendirmektedir.

Long'un İfk hadisesine dair anlatımı göz önünde bulundurulduğunda, anlatımı boyunca hiçbir kaynağa referansta bulunmadığı halde, İslam tarihi kaynaklarında yer alan detaylara değindiği görülmektedir. Long'un bu detaylara nereden ulaştığını sorguladığımızda, eserinin genelinde kullandığı kaynaklar bizim için yol gösterici

---

<sup>631</sup> Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği için bkz. Vâkıdî, s. 411-413, İbn Sa'd, Cilt: 2, s. 60-61. Ayrıca İbn Übey'in Benî Mustalik Gazvesi sonrası faaliyetleri hakkında bkz. Vâkıdî, ss. 415-426; İbn Hişâm, Cilt: 3, ss. 235-242.

olacaktır. Bu bağlamda Long, Hz. Muhammed'in biyografisi için, Prideaux, Sale ve Gagnier'in eserlerini temel almaktadır.<sup>632</sup> Yukarıda İfk hadisesiyle ilgili anlatımlarını aktardığımız Prideaux ve Sale'e kıyasla Long'un anlatımında müşahade edilen detaylar, konuyu ele alış biçimi gibi farklılıklar, onun bu iki kaynağı referans almadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla Long'un Gagnier'den beslendiğini varsaymak durumundayız. Bu varsayımı test etmek adına Long'un atıfta bulunduğu Gagnier'in *La Vie de Mahomet* adlı eseriyle Long'un Hz. Muhammed biyografisi mukayese edildiğinde, kronolojik unsurlar ve özel olarak da İfk Hadisesi anlatımında sunulan detaylar arasındaki uyum dikkat çekmektedir. Bu uyumu birkaç örnekle gösterebiliriz.

Sözelimi Long h. 5 yılına tarihlendirdiği Hendek Savaşı anlatımında, "Allah, şiddetli bir fırtına ve görmediğiniz melekler ordusu gönderdi" ayetinde belirtildiği şekliyle Hz. Muhammed'in savaş esnasında mucize gösterdiğinden bahseder.<sup>633</sup> Long'un özet olarak verdiği bu anlatıma mukabil Gagnier, daha uzun işlediği Allah'ın Hendek Savaşındaki yardımına işaret eden Ahzâb Suresinin ilgili ayetlerine atıf yapar.<sup>634</sup> Hz. Muhammed'in Hendek Savaşı sonrası Benî Kurayza üzerine yürüdüğünü söyleyen Long, akabinde onun Zeyneb bint Cahş ile evliliği (h. 5) konusuna değinir.<sup>635</sup> Benzer şekilde Gagnier de öncelikle Benî Kurayza kuşatmasını anlatır.<sup>636</sup> Hemen sonrasında Zeyneb bint Cahş evliliği bahsini açar.<sup>637</sup> Müteakiben Gagnier, Hz. Muhammed'in h. 6 yılında çeşitli Arap kabileleri üzerine düzenlediği askerî seferleri oldukça detaylı bir şekilde ele alır ve konuyu Benî Mustalik Gazvesine getirir.<sup>638</sup> Long ise sadece "Altıncı yılda o (Hz. Muhammed) birkaç Arap kabilesini hizaya getirdi" sözleriyle Gagnier'in anlatımını özetler ve Benî Mustalik konusuna temas eder.<sup>639</sup>

Long ve Gagnier arasındaki benzerlik, Benî Mustalik ve devamında gerçekleşen olaylara dair aktardıkları detaylarda da görülmektedir. Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evlenmesi (ss. 434-436) neticesinde mehir olarak Benî Mustalik

---

<sup>632</sup> Long'un temel aldığı Prideaux ve Sale'e ait eserler, çalışmamıza konu olan eserlerdir. Öte yandan Long, Gagnier'in yukarıda temas ettiğimiz Fransızca *La Vie de Mahomet* adlı çalışmasına referansta bulunmaktadır.

<sup>633</sup> Long, s. 48-49.

<sup>634</sup> Gagnier, *La Vie de Mahomet*, s. 399.

<sup>635</sup> Long, ss. 49-51.

<sup>636</sup> Gagnier, *La Vie de Mahomet*, ss. 406-416.

<sup>637</sup> Gagnier, *La Vie de Mahomet*, ss. 416-422.

<sup>638</sup> Bkz. Gagnier, *La Vie de Mahomet*, ss. 422-433.

<sup>639</sup> Long, s. 51.

esirlerinin serbest bırakılması, bu bağlamda bir örnek olarak verilebilir.<sup>640</sup> Ayrıca Long'un Müreysi' kuyusu kenarında (s. 436) çıkan Ensâr ve Muhâcirler arasındaki su kavgası olayında taraflardan birinin Hz. Ömer'in hizmetçisi olması (s. 437) gibi detay bir bilgiye yer vermesi, oldukça dikkat çekicidir.<sup>641</sup> Devamında İbn Übey'in faaliyetleri ve oğlunun onu öldürme talebi (ss. 437-441) gibi hususlara değinen iki yazar, böylece konuyu İfk hadisesine getirmektedirler.<sup>642</sup>

İki yazarın İfk hadisesi anlatımındaki uyumu gösteren birkaç örnekten de söz etmek mümkündür. Long, Gagnier gibi, müfterilerin seksen değnek ile cezalandırıldıklarını belirtirken, "Selül'ün oğlu Abdullah"ın cezadan muaf tutulduğunu vurgular. Zira Gagnier'in "güçlü bir adam ve yönetici" şeklinde nitelediği Abdullah b. Übey, Long'a göre "uğraşılmayacak kadar önemli bir kimsedir."<sup>643</sup>

Yukarıda işaret ettiğimiz hususlar, Long'un İfk hadisesini Gagnier'in anlatımından özetlediğini gösteren örnekler, bir diğer ifade ile delillerdir. Gerek detaylardaki gerekse kronolojideki uyumun yanı sıra her iki yazarın Abdullah b. Übey'i yanlış bir şekilde "Ebû Selül'ün oğlu" şeklinde isimlendirmesi de bu iddiamızı destekleyen diğer argümandır. Nitekim Long'un İfk hadisesiyle ilgili zikrettiği sebep sayılabilecek konuların sonuçla ilişkilendirilmemesi, anlatımın bir özet olmasıyla izah edilebilir.

Sonuç olarak Long'un, İfk hadisesi anlatımında suçlamalardan ve ithamlardan uzak, mutedil bir dil kullandığı görülmektedir. Long, İfk hadisesini müstakil bir konu olarak değil, Abdullah b. Übey'i merkezi alarak işlemektedir. İfk hadisesine zemin hazırlayan Hz. Aişe'nin ordunun gerisinde kalması, Medine'ye dönüşte yaşananlar, müfterilerin kimliği gibi konuların detaylarına değinmekten uzak dursa da Long'un anlatımının, klasik İslam tarihinde sunulan anlatımlarla benzerlikler taşıdığı izahtan varestedir. Ne var ki Long, anlatımı boyunca hiçbir kaynağa referansta bulunmamaktadır. Dolayısıyla on sekizinci yüzyılda Long'un, teferruatlarına yer vermediği İfk hadisesi anlatımından, Prideaux gibi, ikinci kaynakları kullandığı ve örnekleriyle gösterdiğimiz üzere Gagnier'i takip ettiği görülmektedir.

<sup>640</sup> Bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, ss. 434-436. Karşılaştırma için bkz. Long, s. 51.

<sup>641</sup> Long, s. 51. Aynı ifadeler için bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 436-437.

<sup>642</sup> Gagnier'in nispeten uzun ele aldığı Abdullah b. Übey'in faaliyetleri için bkz. Gagnier, La Vie de Mahomet, ss. 437-441. Karşılaştırma için bkz. Long, s. 52.

<sup>643</sup> Gagnier, La Vie de Mahomet, s. 452; Long, s. 53.

#### 2.1.4. Muir

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, artık İslam tarihinin erken kaynaklarına ulaşılmış olmanın imkânıyla Muir'in, Hz. Aişe'nin yaşı meselesinde olduğu gibi, İfk hadisesine dair oldukça detaylı bilgiler aktardığı görülür. Birincil kaynakları kullanmanın sağladığı avantajla Muir, önceki oryantalistlerin İfk hadisesine yaklaşımından farklı bir anlayışla karşımıza çıkar. Zira Muir'e göre İfk hadisesinin temelinde, Aişe'nin kıskançlığı yatmaktadır.

Muir, İfk hadisesini geniş bir perspektiften ele alarak Benî Mustalik Gazvesi sonrası cereyan eden olaylarla ilişkilendirir. Bu çerçevede Muir, ilk olarak sebep ve sonuçları bağlamında işlediği Benî Mustalik Gazvesini h. 5 yılı Şaban ayına (Aralık, 626) tarihlendirir.<sup>644</sup> Gazvenin amacı konusunda Muir, Müslümanlar üzerine yapılacak saldırıya karşı Hz. Muhammed'in ön aldığı düşüncesindedir. Buna göre Benî Mustalik, Medine'ye saldırı hazırlığı içinde bulunan Kureyş'e destek kuvvet sağlamaya yönelik faaliyetlere girişmiştir. Bu durumdan haberdar olan Hz. Muhammed, "Dûma" dönüşünü müteakip üç ay sonra, tehlikeyi bertaraf etmek için ani bir baskınla Benî Mustalik'e saldırmıştır.<sup>645</sup> Muir'in bahsettiği Kureyş'in Medine'ye saldıracağı ve bazı kabilelerin Kureyş'e destek sağlayacağı şeklindeki izahı, Hendek Gazvesini tasvir etmektedir.<sup>646</sup> Nitekim Muir, Hendek Savaşını, Benî Mustalik Gazvesi sonrasına konumlandırmakta ve savaşın tarihini yine, Vâkıdî'yi esas alarak h. 5 yılının Zilkade ayına tarihlendirmektedir.<sup>647</sup>

Muir, Benî Mustalik gazvesi akabinde meydana gelen ve İfk hadisesinin arka planı olarak değerlendirebileceğimiz iki önemli konuya değinir. Bunlardan biri, Abdullah b. Übey'in faaliyetleri; diğeri ise Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliğidir. Abdullah b. Übey'in faaliyetleri bağlamında Muir, iki olaydan söz eder. İlk olay, savaş sonrası İslam ordusunun kamp kurduğu Müreysi' kuyusunda, Medineli Sinân ile Hz. Ömer'in hizmetçisi Muhacir Yahyâ arasında yaşanan kavgâ ve bu

---

<sup>644</sup> Muir, Cilt: 3, ss. 237-243.

<sup>645</sup> Muir, Cilt: 3, s. 237. Muir, Dûmetü'l-Cendel'in tarihini h. 5 yılı Rebiülevvel (Temmuz, 626) olarak vermekte, ancak herhangi bir kaynağa atıfta bulunmamaktadır. Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 225. Muir'in verdiği bu tarih, Vâkıdî rivayetiyle uyumaktadır. Bkz. Vâkıdî, s. 402. İbn Hişâm'da ise h. 4 ve 5 Rebiülevvel olmak üzere iki farklı rivayet yer almaktadır. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 165.

<sup>646</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 440; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 165-166.

<sup>647</sup> Muir, Cilt: 3, s. 255.

kavgada Abdullah b. Übey'in oynadığı roldür. Muir, çıkan kavga nedeniyle Ensâr ve Muhacirlerin karşı karşıya geldiğini söyler. Muir'in ifadesiyle “münafık grup” adına Abdullah b. Übey, “Muhacirlerin küstahlığına” karşı görüşünü dile getirmiş ve Medinelilerin Muhacirlere kucak açtığını, ancak Medine'ye dönüşte güçlü olanın zayıf olanı yerinden kovacağını söylemişti.<sup>648</sup> Abdullah'ın bu konuşmasından haberdar olan Hz. Muhammed, iki grup arasında baş gösterecek düşmanlığın felakete yol açacağını düşündü. Bu nedenle Hz. Muhammed, olayın büyümemesi ve iki grup arasındaki gerilimin tekrarlanmaması için orduya ani hareket emri vermişti. Öyle ki ordu, bir gün boyunca durmaksızın ve hızlı adımlarla yürümüştü.<sup>649</sup>

Muir, Abdullah'ın bu olaydaki rolünü konu edinmeye devam ederek, onun Hz. Muhammed ile görüştüğünü anlatır. Muir'e göre, orduya hareket emri verilmeden önce Hz. Muhammed'in yanına gelen Abdullah kendisine atfedilen fiilleri işlemediği ve sözleri söylemediği yönünde itirazda bulunmuştu. Hz. Muhammed ise, ashabdan bazılarının onun cezalandırılması gerektiği tekliflerine rağmen, onu nezaketle dinleyip teskin etmişti.<sup>650</sup> Muir, Hz. Muhammed'in Abdullah b. Übey'e yaklaşımını gösteren bir başka olaydan daha bahseder. Abdullah'ın söylediği kabul edilen Medine'ye dönüldüğünde *güçlü* olanın *zayıf* olanı kovacağı ifadesini hatırlatan Muir, Abdullah'ın oğlunun, babasından bu sözü söylediğine dair itiraf koparmaya çalıştığını söyler.<sup>651</sup> Ancak Hz. Muhammed, yine Abdullah'a iyi niyetli bir yaklaşım sergileyerek, ashabına onu yalnız bırakmalarını salık verir ve “o bizimle kaldığı müddetçe, onun arkadaşlığına iyilikle karşılık vermeliyiz” der.<sup>652</sup>

Muir, Abdullah'ın oğlunun, babasına karşı tutumuyla ilgili bir diğer olaya, ana metinde değinmek yerine, dipnotta yer verir. Burada Muir, İbn Hişâm'dan gelen rivayete dayanarak, Abdullah'ın oğlunun Hz. Muhammed'e gelerek babası Abdullah'ı öldürmeye gönüllü olduğunu anlatır. Rivayete göre Abdullah'ın oğlu, gönüllü olma amacını şöyle ifade etmişti: “Eğer o öldürülecekse, bizzat ben yapacağım. Eğer bir başkası emri yerine getirirse, Şeytan, babamın intikamını almak için beni kışkırtacak;

---

<sup>648</sup> Muir, Cilt: 3, s. 239.

<sup>649</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240.

<sup>650</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240.

<sup>651</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240.

<sup>652</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240-241.

ve böylece kâfir biri için bir mümini öldürerek cehenneme gideceğim. Onu benim öldürmeme izin ver.”<sup>653</sup>

Muir, dipnotun devamında Ömer’in de Abdullah’ı öldürmeye talip olduğunu ve Hz. Muhammed’in bu teklifi de reddettiğini söyler.<sup>654</sup> Bu konudaki rivayetler hakkında değerlendirmede bulunan Muir, İslam’ın sonraki yıllarda kazandığı başarıların mimarı Ömer’i, şiddet ve müsamahasız diliyle öne çıkaran bu tür anlatımlara şüpheli yaklaştığını belirtir.<sup>655</sup> Zira Muir’e göre Abdullah’ın başını çektiği münafık grup Medine’de hâlâ çok güçlüyken, Ömer’in böyle bir teklifle gelmesi, hatta bunu düşünmesi bile, makul bir yaklaşım değildir.<sup>656</sup> Bu sözleriyle Muir, bir taraftan rivayetlerin sıhhatini sorgularken, diğer taraftan Abdullah b. Übey’in toplumsal gücünü tekrar vurgulamaktadır.

Abdullah b. Übey’in müdahil olduğu ikinci olayla ilgili olarak Muir, onun Medine’ye dönüşteki durumunu konu edinir. Muir’e göre Abdullah, Medine’ye döndükten sonra da Ensâr’ı kışkırtmaya devam ettiği için, Hz. Muhammed onun ve arkadaşlarının azarlanması gerektiği düşüncesindeydi. Muir’in ifadesiyle, Hz. Muhammed’in Abdullah hakkındaki “buruk hisleri”, Kur’an’ın altmış üçüncü suresinde (Münâfikûn) karşılık bulmuştu.<sup>657</sup> Muir, ilgili ayetlerde Abdullah’ın inkâr

---

<sup>653</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240-241, dn. 2. Muir, Abdullah’ın oğlunun Hz. Muhammed’e gelerek, babasının kafasını kesmeye gönüllü olduğu yönündeki rivayet için İbn Hişâm’ı (s. 313) referans gösterir. İlgili rivayet için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 238.

<sup>654</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240-241, dn. 2.

<sup>655</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240-241, dn. 2.

<sup>656</sup> Muir, Cilt: 3, s. 240-241, dn. 2.

<sup>657</sup> Muir, ismini zikretmeksizin Münâfikûn Suresinden altmış üçüncü sure olarak bahseder. Muir, surenin ilk sekiz ayetinin mealini vererek, bunların Abdullah ve arkadaşlarına bir azarlama olduğunu söyler. Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 241; s. 241-242, dn. 1. İlgili ayetlerin mealı için bkz. Münâfikûn, 63/1-8: *Münafıklar sana geldiklerinde, “Tanıklık ederiz ki sen gerçekten Allah’ın elçisisin” derler. Senin hiç kuşkusuz kendi elçisi olduğunu Allah elbette biliyor; ama Allah tanıklık eder ki münafıklar (inandık derken) kesinlikle yalan söylemektedirler. Onlar yeminlerini kalkan edinip Allah yolundan yan çizmişlerdir. Onların yaptıkları ne kadar çirkin! Şöyle ki, onlar sözde inandılar ama gerçekte inkâr ettiler; bu yüzden kalpleri mühürlenmiştir; artık anlayıp kavrayamazlar. Onlara şöyle bir baktığında dış görünüşleri sana iyi bir izlenim verir; konuşurlarsa sözlerine kulak verirsin. Ama onlar sanki bir yere dayanmış kütükler gibidir (böyle güvendeymiş gibi görünürler). Her gürültüyü kendilerine yönelik sanırlar. Asıl düşman onlardır, onlardan korun! Allah kahr etsin onları! Nasıl da haktan yüz çeviriyorlar! Onlara “Gelin, Allah’ın Resûlü sizin için bağışlama dilesin” dendiğinde başlarını çevirirler ve büyüklük taslayarak uzaklaştıklarını görürsün. Bağışlanmaları için Allah’a dua etmişsin veya etmemişsin onlar için birdir. Allah onları asla bağışlamayacaktır. Şüphesiz Allah günaha saplananları doğruya erdirmez. Onlar, “Resûlullah’ın yanındakilere geçimlik bir şeyler vermeyin ki etrafından dağılıp gitsinler” diyenlerdir. Oysa göklerin ve yerin hazineleri Allah’ındır; ama münafıklar anlamıyorlar! Şöyle diyorlar: “Hele Medine’ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!” Hâlbuki asıl güç ve izzet Allah’ındır, Resûlünündür, müminlerindir; fakat münafıklar bunu bilmezler!*



ettiği “Hele Medine’ye dönelim, o zaman güçlü olan zayıf olanı oradan çıkaracak!” şeklindeki sözlerine birebir yer verildiğini belirtir. Dolayısıyla Muir, bu ilahi azarlamayı, açık bir şekilde Hz. Muhammed’in Abdullah’a güvensizliğinin göstergesi olarak kabul eder.<sup>658</sup>

Muir’in anlatımına bakıldığında, Hz. Muhammed’in Abdullah b. Übey’e karşı toleranslı bir yaklaşım sergilediği izlenimi göze çarpmaktadır. Aynı zamanda Muir’in Abdullah b. Übey’e yaklaşımı da hikâyenin bütünü içinde değerlendirildiğinde oldukça *tarafsız*dır. Örneğin Muir, Abdullah’ın Ensâr ve Muhâcirler arasında meydana gelen gerilimdeki rolü hakkında yorum yapmaz. Ayrıca Muir, Abdullah b. Übey hakkında inen ayetlerin Medine’ye dönüşte değil; İfk hadisesi öncesinde, yani henüz Medine’ye dönüş yolunda, nazil olduğu ve bu ayetler sebebiyle Abdullah’ın toplumsal itibarının sarsıldığı yönündeki rivayetlerden söz etmez.<sup>659</sup> Bununla birlikte Abdullah’ın öldürülmesi gerektiği düşüncesiyle bizzat Abdullah’ın oğlunun ve Hz. Ömer’in gönüllü olmasını dipnotta işleyen Muir, konuyla ilgili rivayetlere şüpheyile yaklaşır. İfk hadisesinin hemen öncesinde Hz. Muhammed aleyhindeki faaliyetleriyle öne çıkan Abdullah b. Übey konusundaki Muir’in bu *tarafsız* tutumu, şayet aşağıda ele alacağımız Cüveyriye olayındaki yaklaşımından bağımsız olsaydı, takdire şayan olabilirdi. Fakat Muir’in Abdullah b. Übey konusundaki tavrı, onun İfk hadisesindeki rolünü indirgemeye yöneliktir.

Muir’in Benî Mustalik Gazvesi sonrasında cereyan eden olaylarla ilgili olarak üzerinde durduğu bir diğer konu, Hz. Muhammed’in Benî Mustalik lideri Hâris b. Ebû Dırâr’ın kızı Cüveyriye ile evliliğidir. İbn Hişâm ve İbn Sa’d’a atıfla Muir, esirler arasında bulunan Cüveyriye’nin ganimet olarak sahabeden birinin payına düştüğünü söyler. Kendisi için belirlenen özgür kalma diyeti yüksek olduğu gerekçesiyle Cüveyriye, ücretin düşürülmesi talebinde bulunmak için Hz. Muhammed’le görüşmeye gider. Bu görüşme esnasında orada bulunan Aişe, Cüveyriye’yi görür görmez, kıskançlığının etkisiyle, Hz. Muhammed’in ondan etkilenebileceğini düşünür. Nitekim Aişe’nin tahmini gerçekleşir ve Hz. Muhammed, fidyesini ödeyerek Cüveyriye’yi satın alır, ardından da özgürlüğünün karşılığı olarak ona evlenme

---

<sup>658</sup> Muir, Cilt: 3, s. 241.

<sup>659</sup> Abdullah b. Übey’in Ensâr ve Muhacirleri birbirilerine karşı kışkırtması üzerine, henüz İslam ordusu Medine’ye dönüş yolundayken ilgili ayetlerin indiği yönündeki rivayetler için bkz. Vâkîdî, s. 419-420; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 238.

teklifinde bulunur. Cüveyriye'nin bu teklifi kabul etmesini mukabil Müslümanlar, artık kendilerine akraba olan Benî Mustalik'in esirlerini serbest bırakırlar. Bu durum karşısında Aişe, "Hiçbir kadın Cüveyriye kadar kendi halkına ihsanda bulunmadı" demekten kendini alıkoyamaz.<sup>660</sup>

Olayı böylece anlattıktan sonra Muir, İbn Hişâm ve İbn Sa'd'a referansla bir dipnot verir.<sup>661</sup> Bu dipnotta, Cüveyriye'nin mihriyle ilgili farklı farklı rivayetlere değinen Muir, daha sonra evliliğin nerede gerçekleştiği konusunu tartışır. Zira o, evliliğin savaş sonrası ordunun Müreysi' kuyusunda kamp kurduğu sırada değil, Medine'ye ulaştıktan sonra gerçekleştiği konusundaki rivayetlere ihtiyatlı yaklaşıp. Muir'in işaret ettiği rivayetlere bakıldığında, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliğine dair İbn Hişâm'dan iki haber geldiği görülmektedir. İlk rivayete göre Hz. Muhammed, Cüveyriye ile henüz Benî Mustalik yurdundaiken evlenmiştir.<sup>662</sup> İkinci rivayette ise Cüveyriye'nin de esir olarak Medine'ye getirildiği; Hz. Muhammed'in, fidyesini ödemek üzere Medine'ye gelen babası Hâris b. Dırâr'dan Cüveyriye'yi istediği anlatılır.<sup>663</sup> Vâkıdî ise farklı rivayetleri naklettikten sonra, Hz. Aişe'ye isnad edilen Hz. Muhammed'in diyetini ödeyerek Cüveyriye'yi azat ettiği ve onunla henüz Benî Mustalik yurdundaiken evlendiği rivayetin daha doğru olduğunu ifade eder.<sup>664</sup> Bu rivayetlere rağmen, Vâkıdî'ye göre Hz. Muhammed'in yirmi sekiz gün boyunca Medine'den uzak kaldığı söyleyen Muir, bunun da on gününün kampta geçmiş olduğunu söyler. Dolayısıyla on günlük zaman dilimini diyet pazarlığı için oldukça yeterli gören Muir, evliliğin Medine'de değil, Müreysi' kuyularındaki kamp sırasında geçmesinin daha muhtemel olduğunu iddia eder.<sup>665</sup>

İhtimal üzerine kurduğu bu ince hesap, esasında Muir'in zihninde yatan düşünceyi besleyen iddia için oluşturulmuş bir argümandır. Nitekim Muir, takip eden satırlarda düşüncesini şöyle ortaya koymaktadır:

*Bu açıdan, Muhammed ile Cüveyriye arasındaki görüşmenin Aişe'nin çadırında gerçekleştiğini varsayabiliriz. Ve şayet öyleyse, evlilik, Aişe'nin Safvân ile kötü*

<sup>660</sup> Muir, Cilt: 3, s. 242-243. Cüveyriye'nin, serbest kalma diyeti hakkında Hz. Muhammed ile görüşmesiyle ilgili İbn Hişâm ve İbn Sa'd rivayetleri için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 241; İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 113-114.

<sup>661</sup> Muir'in "K. Wâkidi, 111 ½; Hâşimi, 313" şeklinde verdiği referanslar için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 240-241; İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 113-114.

<sup>662</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 240-241.

<sup>663</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 240-241.

<sup>664</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 411.

<sup>665</sup> Muir, Cilt: 3, s. 243, dn. 1. Muir'in Vâkıdî'ye isnatla Hz. Muhammed'in yirmi sekiz gün boyunca Medine dışında kaldığını söylediği rivayet için bkz. Vâkıdî, s. 404.

*olayının hemen öncesinde vuku bulmuştur. Muhammed'in duygularındaki ani değişikliklere karşı onun (Aişe'nin) güvenmesinin ve makul kıskançlığının, anlatmak üzere olduğum olayla (İfk hadisesi) biraz bağlantısı olamaz mıydı?*<sup>666</sup>

Muir, böylece okuyucunun zihnine, Aişe'yi dahi kıskandıran güzelliğiyle Cüveyriye, bu güzellik karşısında duyguları değişiveren Muhammed ve kıskanç Aişe karakterlerini nakşeder. Hemen akabinde Muir, İfk hadisesini konu edinir. Muir'e göre Aişe'yi, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evlenmesi neticesinde kendisine yeni bir rakip çıkmasından çok daha çetin bir problem beklemektedir. Öyle ki karşı karşıya kalacağı bu problem, Aişe'nin itibarının sorgulanmasına yol açacak mahiyettedir.<sup>667</sup>

Bu sözleriyle tanımladığı İfk hadisesini Muir, teferruatlı bir anlatımla sunar. Muir, Hz. Muhammed'in eşlerini savaşa götürdüğünde, onların devenin üstünde taşınan bir hevdec içinde seyahat ettiklerini belirtir. Örtünme emrinin Benî Mustalik Gazvesi öncesi geldiğini kabul eden Muir, bu nedenle Hz. Muhammed'in eşlerinin hevdecileriyle ilgili tedbirlerin arttırıldığını zikreder. Buna göre;

*Hevdec, çadırın kapısının önüne kadar getirilerek yerleştirilir; ordunun hareket vakti gelince, Hz. Muhammed'in eşi halkın gözünden tecrit edilerek çadırından hevdece girer ve hevdecin perdelerini ayarlar; sonra da hizmetçiler hevdecı kaldırarak devenin üstüne koyarlardı.*<sup>668</sup>

Muir, bu bilgileri detaylıca paylaştıktan sonra, ordunun Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde Medine'ye girdiğini söyler. Muir'e göre Aişe'nin yokluğu, ancak onu taşıyan hevdecin Mescid'in kapısına yerleştirildikten sonra fark edilmişti. Ordunun Medine'ye ulaşmasından kısa bir süre sonra Muhâcirlerden Safvân (b. Muattal), Aişe'nin bindiği deveyi çekerken göründü.<sup>669</sup> Bu noktada belirtmemiz gerekir ki Muir, Hz. Aişe'nin hevdecinin boş olduğunun fark edildiğini söyledikten sonra bir dipnot vermekte ve burada, gazveye Ümmü Seleme'nin de katıldığını hatırlatmaktadır.<sup>670</sup> Böylece Muir, ele aldığımız önceki oryantalistlerden farklı olarak Hz. Peygamber'in Benî Mustalik Gazvesine giderken Hz. Aişe'ye ilaveten Ümmü Seleme'yi de götürdüğünü iddia etmektedir. Ancak Muir'in anlatımından, Hz. Aişe ve Ümmü Seleme'nin aynı hevdec içinde taşındığı şeklinde bir anlam çıkmaktadır. Öte yandan

<sup>666</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244-245, dn.

<sup>667</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244.

<sup>668</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244.

<sup>669</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244.

<sup>670</sup> İlk olarak Benî Mustalik Gazvesini anlatırken bu gazvede Hz. Muhammed'e, eşleri Ümmü Seleme ve Aişe'nin de eşlik ettiğini belirten Muir, bu iddiası için hiçbir kaynağa atıf yapmamaktadır. Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 238; 244, dn. 2.

Muir'in bu bilgiyi aktarması, onun Vâkıdî rivayetini esas aldığına işaret etmesi bakımından önemli bir argümandır.<sup>671</sup> Ne var ki o, Vâkıdî'ye herhangi bir atıfta bulunmamaktadır.

Muir, Aişe'nin yokluğunun fark edilmesiyle Medine'ye gelişi arasında cereyan eden olayları, erken dönem kaynakların aktardığı şekliyle anlatır. Buna göre; ordu, Medine'ye ulaşmadan önce bir mola vermişti. Molanın bitmesine yakın bir zaman diliminde Aişe, ihtiyaç görmek için ordudan biraz uzağa gitmiş, ancak dönüşte Yemen boncuklarından yapılmış gerdanlığını kaybettiğini fark etmişti. Bunun üzerine Aişe, gerdanlığını aramak için geldiği yoldan tekrar geri gitmişti. Tam bu esnada, Aişe'nin hevdec içinde olduğunu düşünen hizmetçiler, usulüne uygun olarak hevdeci deveye yüklemiş ve orduyla birlikte hareket etmişlerdi.<sup>672</sup>

Bu noktada Muir, Aişe'nin hevdec içinde bulunduğunun zannedilmesi olayını irdeler. Muir, Aişe'nin hevdec içinde olup olmadığının fark edilmemesini, onun "hâlâ narin ve zayıf yapıda olmasına" bağlamaktadır.<sup>673</sup> Burada Muir, "hâlâ narin ve zayıf yapıda" olan Aişe'nin evlendirildiğinde küçük yaşta olmasına dolaylı bir gönderme yapmaktadır. Zira Muir, Hz. Muhammed ile Aişe'nin h. 1 yılına tarihlendirdiği evliliğinden dört sene sonra vuku bulan Mustalik Gazvesinde, Aişe'nin yaklaşık on üç yaşında olduğunu varsaymaktadır. Dolayısıyla Aişe, Muir'e göre "hâlâ" küçüktür. Öte yandan Muir, Aişe'nin fiziki olarak küçüklüğünü, bizzat Hz. Aişe'ye isnad edilen bir rivayetle izah etmektedir. Rivayete göre, Aişe, Hz. Peygamber'in eşlerinin o güne kadar hafif bir arpa veya bakliyat diyetiyle hayatlarını sürdürdüklerini ve doyasya et yiyemediklerini ifade etmektedir.<sup>674</sup>

Hz. Aişe'nin geride nasıl bırakıldığını ortaya koyduktan sonra Muir, takip eden olayları anlatmaya devam eder. Gerdanlığı aramaktan dönüp kimsenin olmadığını görünce şaşırان Aişe, yokluğunun fark edileceğini umarak beklemeye karar vermişti. Bu esnada tesadüfen ordunun gerisinde kalan Safvân, kıyafetine bürünmüş bir

<sup>671</sup> Karşılaştırma için bkz. Vâkıdî, s 428-429.

<sup>672</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244-245.

<sup>673</sup> Muir, Cilt: 3, s. 245.

<sup>674</sup> Muir, Cilt: 3, s. 245. İlgili rivayet için bkz. Buhari, Meğazi, 34. Öte yandan Muir, bu rivayete dair verdiği dipnotta, eserinin I. cildine işaret ederek, İslam tarihinin kaynakları arasında yer alan hadislerin bilgi değerini ve oluşum sürecini tartışmaktadır. Burada Hz. Muhammed'in nübüvvet öncesi dönemdeki hayatına dair hadislerin güvenilirliğini sorgulayan Muir, Hz. Muhammed'in ancak peygamberliğini açıkça tebliğe başladıktan sonra, sahabenin onun hayatına daha yakından bakmaya başladığını belirterek, nübüvvet sonrası dönemde sahabinin aktardığı bilgilerde şüphe etmeyi gerektirecek bir durum olmadığını ifade etmektedir. Bkz. Muir, Cilt: 1, s. liv.

vaziyette oturan Aişe'yi tanımış ve Peygamber eşinin bu hali karşısındaki şaşkınlığını dile getirmişti. Fakat Aişe, kendi ifadesine göre, Safvân'a herhangi bir karşılık vermediği gibi aralarında başka bir konuşma da geçmemişti. Safvân, kendi devesini Aişe'nin yanına getirmiş ve yüzünü başka bir yöne çevirerek Aişe'nin deveye binmesini beklemişti. Aişe deveye bindikten sonra Safvân, deveyi Medine'ye doğru sürmekte acele etmiş olsa da bir türlü orduya yetişememişti. Onlar, orduya ancak diğer yolcuların Medine'ye varıp yüklerini yenice boşalttıkları esnada ulaşmışlar ve böylece halkın bakışları arasında şehre girmişlerdi.<sup>675</sup>

Muir, “dedikodu-sever Arapların bu uygunsuz olaydan en kötü sonuçları çıkarmakta geç kalmadıklarını” ifade eder.<sup>676</sup> Hz. Muhammed, toplum içerisinde yayılan dedikodulardan haberdar olmuş ve çok üzülmüştü. Öte yandan Aişe, kocasının kendisine yönelik davranışlarında meydana gelen değişikliği görüyordu. Muir, Aişe'nin dedikodulardan henüz habersiz olduğunu iddia ettiğini belirtir. Dolayısıyla, Hz. Muhammed'in soğuk davranışları Aişe'nin içini kemiriyordu.<sup>677</sup>

Muir, Hz. Peygamber'in en sevdiği eşinden uzaklaşmasının, ona yöneltilen suçlamaları güçlendirdiği düşüncesindedir.<sup>678</sup> Aişe'nin içine düştüğü bu durumun sadece Hz. Muhammed'in düşmanları tarafından sevinçle karşılanmadığını söyleyen Muir'e göre, aynı zamanda bazı samimi Müslümanlar arasında da art niyetli konuşmalar yayılmaya başlamıştı. Muir'in Hz. Muhammed'in düşmanları olarak zikrettiği kimselerin başında Abdullah b. Übey yer almaktaydı. İftiraya ortak olan samimi müminler arasında ise Ebû Bekir'in bir akrabası ve uşağı Mistah, şair Hassân ve Zeyneb bint Cahş'ın kız kardeşi Hamne bint Cahş bulunmaktaydı.<sup>679</sup> Muir, Hamne'nin iftiraya ortak olma gerekçesini, Aişe'nin rivayetine istinaden, Zeyneb ile Aişe arasındaki rekabete bağlar:

*Şimdi Hamne iftiraya sahip çıktı, çünkü o Zeyneb bint Cahş'ın kız kardeşiydi; ve benimle rekabet etmeye cesaret edecek Zeyneb'den başka kimse yoktu. O kötü hiçbir şey söylemedi, fakat kardeşi, benim Zeyneb'e üstünlüğümü kıskanarak kötü şeyler söyledi.*<sup>680</sup>

---

<sup>675</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244-245.

<sup>676</sup> Muir, Cilt: 3, s. 245-246.

<sup>677</sup> Muir, Cilt: 3, s. 246.

<sup>678</sup> Muir, Cilt: 3, s. 246.

<sup>679</sup> Muir, Cilt: 3, s. 246.

<sup>680</sup> Muir, Cilt: 3, s. 246. Muir'in İbn Hişam'dan (s. 316) referansla aktardığı rivayet için bkz. İbn Hişam, Cilt: 3, s. 246.

H. Muhammed'in yaklaşık bir ay boyunca çözüme kavuşmayan bu meseleye artık bir son vermek istediğini belirten Muir, H. Muhammed'in bu amaçla Müslümanları Mescid'de topladığını söyler. Burada “*Ey insanlar! Ailemle ilgili işlerde beni huzursuz edenlere ve onları haksızca ayıplayanlara ne oluyor ki! Hâlbuki bizzat ben aileme dair sadece iyi olandan başka hiçbir şey bilmiyorum. Ve dahası hakkında iyilikten başka bir şey bilmediğim bir adamı [Safvân'ı] karalamaktasınız.*” şeklinde bir konuşma yapan H. Muhammed, halkı azarlamıştır.<sup>681</sup> Muir, H. Muhammed'in bu konuşmasını müteakip, mescidde tartışma çıktığını anlatır. Buna göre Benî Evs'in liderlerinden Üseyd, H. Peygamber'in izin vermesi halinde bu işe karışanları, gerekirse ölümle cezalandıracağını dile getirmişti. Üseyd'in öne çıkmasının arkasında yatan neden, Abdullah b. Übey'in Benî Hazrec'e mensup olmasıydı. Muir, Üseyd'in bu tavrının, iki kabile arasındaki eski kavgaların nüksetmesine sebep olduğunu anlatır.<sup>682</sup> Muir, bu tartışma hakkında verdiği dipnotta, mezkûr tartışmanın İbn Hişâm tarafından dikkate alınmadığını belirterek, karşılaştırma için M. C. de Perceval'e işaret etmektedir.<sup>683</sup> Muir'in vermiş olduğu dipnotu takip ettiğimizde, onun Fransız oryantalistlerden Armand Pierre Caussin de Perceval'in (1795-1871) 1848 tarihli *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* adlı 3 ciltlik çalışmasına referansta bulunduğu anlaşılmaktadır. İslam öncesi Arap tarihini, H. Muhammed dönemini ve İslam'ın Arap coğrafyasındaki hâkimiyetini konu edinen Perceval'in eserinde, Mescid'de geçen tartışma, Muir'in işaret ettiği şekliyle anlatılmaktadır. Buna göre, Perceval, Evs'ten Üseyd b. Hudayr'ın öne çıkmasına karşılık, Hazrec'den Sa'd b. Übâde'nin kendisine cevap verdiğini anlatır.<sup>684</sup> Ne var ki, Muir'in Perceval'e dayandırdığı bu tartışmanın İbn Hişâm'da yer almadığı iddiası, gerçeği yansıtmamaktadır. Zira İbn Hişâm'da geçen rivayette, H.

<sup>681</sup> Muir, Cilt: 3, s. 246-247.

<sup>682</sup> Muir, Cilt: 3, s. 247.

<sup>683</sup> Muir, “M. C. de Perceval, iii, 168” şeklinde atıfta bulunmaktadır. Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 247, dn. 1. Muir'in referansını takip ettiğimizde, Fransız oryantalistlerden Armand Pierre Caussin de Perceval'in (1795-1871) 1848 tarihli *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* adlı 3 ciltlik çalışmasının 3. cildinin 168. sayfasına atıf yaptığını tespit ettik.

<sup>684</sup> Perceval, bu tartışmaya dair herhangi bir kaynağı referans göstermemektedir. Bkz. Armand Pierre Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane*, Cilt: 1-3, Firmin Didot, Paris, 1848, s. 168.

Peygamber'in verdiği hutbe sırasında Evs ve Hazrec arasında tartışma çıktığı açıkça konu edilmektedir.<sup>685</sup> Dolayısıyla bu asılsız iddia, Muir'in kaynak kullanımındaki dikkatini şüpheyne düşürmektedir.

Muir, Hz. Muhammed'in meseleyi çözüme kavuşturmak için yaptığı istişarelerden bahseder. Mescidde çıkan tartışmayı zorlukla bastıran Hz. Muhammed, doğruca Ebû Bekir'in evine gitmişti. Burada Hz. Muhammed'in dadısı Bereke'nin (Ümmü Eymen) oğlu Üsâme b. Zeyd ve Ali b. Ebi Tâlib'i çağırtan Hz. Muhammed, onlara Aişe'nin durumunu danıştı. Üsâme'nin iftiralara inanmadığını dile getiren Muir, öte yandan Ali'nin olaya ihtiyatlı yaklaştığını ve Aişe'nin hizmetçisinin sorgulanması tavsiyesinde bulunduğunu zikreder. Hizmetçi Büreyre ise Hz. Aişe hakkında hayırdan başka bir şeye şahadet etmemişti.<sup>686</sup>

Bu noktada Muir, verdiği dipnotta İbn Hişâm'dan bir rivayet aktarır. Ancak öncesinde, Ali'nin tavrıyla ilgili bu rivayetin Aişe'den geldiğini hatırlatan Muir, ikisi arasındaki gerilime dikkat çekerek, rivayete ihtiyatlı yaklaşılması gerektiğini vurgular. İbn Hişâm'daki ilgili rivayette Hz. Muhammed'in Ali'den tavsiye istemesinden sonraki kısmını Muir şöyle aktarmaktadır:

*Ali, Muhammed'e cevap verdi: "Ey Resûlullah! Kadınlardan yana katlık yok, sen onun yerini hiçbir zorluk olmadan doldurabilirsin. Bu hizmetçi kıza Aişe hakkında sor, belki o doğruyu söyler." Böylece Muhammed, Büreyre'yi<sup>687</sup> çağırdı; Ali ayağa kalktı ve "Peygamber'e gerçeği anlat" diyerek ona şiddetli bir tokat attı. Büreyre, "Aişe'ye dair iyilikten başka bir şey bilmiyorum: sadece şu var ki, bir gün mısır yoğurdum ve Aişe'den buna göz kulak olmasını istedim, ancak o uykuya daldı, sonra keçiler geldi ve hamuru yedi" dedi.<sup>688</sup>*

Muir'e göre, anlaşılan o ki, Hz. Muhammed bu görüşmelerden de olayın açıklığa kavuşmasını sağlayamamıştı. Bunun için Hz. Muhammed, bizzat Aişe ile görüşmeye gitmişti. Aişe, hakkında çıkan haberleri duyduğu ilk günden beri büyük bir üzüntü yaşıyordu. Kocasının soğuk davranışları sebebiyle Ebû Bekîr'in evinde kalan Aişe'yi, annesi teskin etmeye çalışıyordu: "Elemini azalt kızım! Güzel bir kadının,

<sup>685</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 246-247.

<sup>686</sup> Muir, Cilt: 3, s. 247.

<sup>687</sup> Klasik kaynaklarda Hz. Aişe'nin hizmetçisinin ismi برة olarak geçmektedir. Berîre olarak da telaffuz edilen bu ismi Muir, Büreyre olarak okumaktadır. Benzer okumanın, Perceval tarafından yapılmış olmasının, Muir'in takip ettiği kaynakları işaret etmesi bakımından önemli olduğunu kanaatini vermektedir. Bkz. Perceval, Cilt: 3, s. 168.

<sup>688</sup> Muir'in Hz. Aişe ve Hz. Ali arasındaki gerilime işaret eden tartışması ve bu konuda İbn Hişâm'dan (s. 316) referansla aldığı rivayet için bkz. Muir, Cilt: 3, s. 247, dn.3. İlgili İbn Hişâm rivayeti için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 247.

kendisini seven ve ayrıca başka eşleri olan bir erkekle evlenmesi nadirdir. Fakat bunlardan ikincisi (diğer eşleri), ona karşı iftirayı çoğaltır ve insanlar da hakeza böyle yapar.”<sup>689</sup> Ne var ki, annesinin telkinlerine rağmen Aişe’nin üzüntüsü hafiflemiyordu. Muir, Hz. Peygamber’in Aişe’ye gelerek “Aişe! İnsanların senin hakkında ne konuştuğunu biliyorsun. Allah’tan kork! Eğer hakikaten onların seni itham ettiği suçu işlediysen, o zaman Allah’a tövbe et, çünkü o kullarının tövbelerini kabul eder” dediğini nakleder.<sup>690</sup> Kocasının bu sözleri karşısında, anne-babasından destek bekleyen Aişe, onların sessizliği karşısında hayal kırıklığına uğramış, nihayet dayanamayarak gözyaşları içinde haykırmıştı:

*Vallahi! Sizin söylediğiniz şey için asla tövbe etmeyeceğimi söylüyorum. Çaresizim. Eğer itiraf edersem, suçsuz olduğumu Allah bilir. Eğer inkâr edersem hiç kimse bana inanmaz. Tek söyleyebileceğim, Yusuf’un babasının söylediğidir: Bana sabretmek düşer. Allah yardımcımdır!*<sup>691</sup>

Muir, Aişe’nin bu yakarışının ardından ortamda bir sessizlik olduğu söyler. Tam bu esnada Hz. Muhammed’in nebevi istiğraka girip bir süre bilinçsiz bir halde uzandığını anlatan Muir, diğer taraftan Aişe’nin masumiyeti hususunda insanları ikna edecek derecede kendinden emin bir duruş sergilediğini vurgular.<sup>692</sup> Zira bir müddet sonra kendine gelen Hz. Muhammed, “Ey Aişe! Sevin! Gerçekten Allah, senin masumiyetini vahyetti” sözlerini sarf etmişti. Buna karşılık Aişe ise sadece “Allah’a şükürler olsun!” demekle yetinmişti.<sup>693</sup>

Muir, Aişe’nin masumiyetini bildiren ayetlerin vahyedilmesini müteakip, Hz. Muhammed’in bunları insanlara açıkladığını söyler. Bu çerçevede Muir, nazil olan Nûr suresinin ilgili ayetlerine dair kendi yorumlarını paylaşmaktadır. Hem konu bütünlüğünü bozmamak hem de Muir’in yorumunu doğru ve eksiksiz bir şekilde ortaya koymak amacıyla, Nûr Suresi 11-20. ayetlerinin yanında Muir’in ele aldığı diğer ayetleri konu edinmek gerekmektedir.

<sup>689</sup> Muir, Cilt: 3, s. 248. Muir, bu rivayetin kaynağına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

<sup>690</sup> Muir, Cilt: 3, s. 248. Aynı şekilde Muir, bu rivayetin kaynağına dair herhangi bir bilgi vermemektedir.

<sup>691</sup> Muir, Cilt: 3, s. 248. Muir, yine bu rivayetin kaynağını vermemektedir. Ancak, rivayetin sonunda verdiği dipnotta, “Yusuf’un babası” ifadelerini kullanmasıyla alakalı Hz. Aişe’nin şu açıklamasını nakletmektedir: “Aişe, o anda Yakup isminin tamamen aklında çıktığından, onun yerine Yusuf’un babası kelimelerini kullandığını söyler.” Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 248, dn.

<sup>692</sup> Muir, Cilt: 3, s. 249, dn.1.

<sup>693</sup> Muir, Cilt: 3, s. 249.



Muir, Nûr Suresinde öncelikle “fahişeliğin (=harlotry)” cezasının yüz değnek olarak belirlendiğini söylemektedir.<sup>694</sup> Dipnotta verdiği bilgide o, bu cezanın sadece bekâr erkek ve kadın arasındaki gayr-ı meşru cinsel ilişkiye (=fornication) uygulandığını; evli olanların zinası için Kur’an’da hüküm yer almadığını, ancak Sünnet’e göre recim yapıldığını savunmaktadır.<sup>695</sup> Hâlbuki ayette özel olarak fahişelikten değil, genel olarak zina eden erkek ve zina eden kadından bahsedilmektedir.<sup>696</sup> Müteakiben Muir, Nûr suresinin 4-5. ayetlerini tercüme etmekte ve buradaki “muhsinât” kavramını, “evli kadınlar” olarak çevirerek, dipnotta bu kavramın manasının yirmi ikinci ayetle açıklandığını ifade etmektedir.<sup>697</sup> “Evli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onların adı kötüye çıkmıştır. Tövbe edip kendilerini ıslah edenler müstesna. Çünkü Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”<sup>698</sup> Burada verdiği dipnotta Muir, mealini vermeksizin surenin 6-9. ayetleriyle ilgili yorumlarda bulunur. Karısına zina suçlamasında bulunan erkeklere özel bir hükmün tanımlandığını savunan Muir, buna göre dört şahit getiremeyen kocanın, bunun yerine dört kere doğruluğu üzerine yemin etmesinin ve beşincisinde yalan yere yemin edenin Allah’ın gazabıyla lanetlenmesini dilemesinin dört şahit

<sup>694</sup> Muir, Cilt: 3, s. 249.

<sup>695</sup> Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 249, dn. 2. Muir, fahişelik kavramı için “harlotry” ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca Muir, yüz değnek cezasıyla ilgili şu şerhi de düşmektedir: “Bu ceza Müslüman âlimlerce sadece evli olmayan iki kişi arasındaki zinaya (fornication) uygulamak için yapılır, evli olanların yaptığı zinaya (adultery) değil. İkincisi için Kur’an’da cezalandırma zikredilmez, fakat Sünnet onun için taşlanarak öldürmeyi hükmeder.” Taşlanarak öldürme, yani recm cezası ile alakalı olarak, eserinin I. Cildine (s. xxv) yaptığı atıfta Muir, “iptal veya nehyedilen” ayetler olduğuna dair tartışmasında, İbn Sa’d’dan naklen Hz. Ömer’le ilgili şu rivayeti vermektedir:

Ömer’in Medine’de halkına şöyle nutuk verdiği söylenir: “Ey insanlar, zina (adultery) için taşlamayı emreden ayeti terk etmediğinize dikkat edin; şayet biri derse ki, Allah’ın kitabında iki ceza (yani biri evli olmayanların zinası, diğeri evli olanların zinası) bulamıyoruz, o zaman onlara cevabım şudur: zina (adultery) için Resûlullah’ın recm cezasını uyguladığını görmüştüm ve onda sonran aynı cezayı biz de uygulamaktayız. Vallahi, eğer insanlar ‘Ömer, Kur’an’a yeni şeyler koyuyor’ demeyecek olsalardı, aynısını Kur’an’a ilave ederdim, çünkü gerçekten ‘الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنَّا فَرَجُمُوهُمَا الْبَتَّةَ’ ayetini okumuştum. ‘Evli adamla evli kadını, zina suçu işlediklerinde, şüpheye düşmeksizin taşılayın.’” (İbn Sa’d, s. 245 1/2; Weil, Mohammed, s. 351.)

Devamında Muir, Hz. Ömer’in bu konuşmayı yapmasının bir zeminin olması gerektiğini, zira İslam hukukunda recm cezasının hâlâ yürürlükte olduğunu ve bu ceza için tek hükmün, bu iptal edilen ayet olduğunu söylemektedir. Bkz. Muir, I, s. xxv.

<sup>696</sup> Nûr Suresi, 24/2: Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Müminlerden bir grup da onlara uygulanan cezaya tanık olsun.

<sup>697</sup> Her ne kadar Muir, *muhsinât* kavramının yirmi ikinci ayette açıklandığını söylüyor olsa da, ilgili ayet numarası yirmi üç olmalıdır: إِنَّ الَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لَعُنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

<sup>698</sup> Muir’in tercümesi için bkz. Muir, Cilt: 3, s. 249; Nûr, 24/4-5.

yerine geçeceğini söyler. Kocasının suçlamasına karşılık kadın da benzer yeminler ve benzer bir lanetlemeyle cezadan korunabilecektir. Muir, ancak kocası hakkında zina suçlamasında bulunan bir kadına mukabil bir ayrıcalığın tanınmadığını vurgular.<sup>699</sup>

Ayetler hakkında verdiği bilgilerin ardından Muir, surenin doğrudan İfk hadisesiyle alakalı olan 11-20. ayetlerini tercüme etmektedir.<sup>700</sup> Bu ayetlerle ilgili Muir, sadece 11. ayette zikredilen لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ (=bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın) ifadesindeki لَّكُمْ kelimesine şerh düşerek buradaki *sizin için* ile kastın Hz. Peygamber ve ailesi olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Muir'in söz konusu ayetlere yaptığı tercümeyle genel olarak bakıldığında yine 11. ayetteki بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (=aksine bu sizin için hayırlıdır) ifadesinin eksik olduğu görülmektedir.<sup>701</sup>

Muir, zina iftirasında bulunanlara verilecek cezaları tespit eden ayetleri açıkladıktan sonra, İfk hadisesinin sonucu bağlamında müfterilerin cezalarını konu edinir. Hz. Muhammed'in ilahi emre uygun olarak müfterilerin cezalandırılmasına hükmettiğini söyleyen Muir'e göre, Mistah, Hassân ve Hamne seksener değnek cezaya çarptırılmıştır.<sup>702</sup> Muir, Abdullah b. Übey'in cezalandırılması hususunda Sale ve Long ile benzer düşünceleri taşımaktadır. Abdullah b. Übey'in sahip olduğu güçten dolayı Hz. Muhammed'in ona ceza vermeye cesaret edemediğini savunan Muir, şu yorumu yapmaktadır: "Kısmet ki, öyle yapmaktan sakındı, çünkü, *zor bir zaman*"<sup>703</sup> yaklaşıyordu, bu güçlü adamın ve taraftarlarının uzaklaşması, Muhammed'in davasına zarar verebilirdi."<sup>704</sup> Muir'in "zor bir zaman" ile kastının, İfk hadisesinden birkaç ay sonra gerçekleştiğini kabul ettiği Hendek Savaşı (Zilkâde, 5 / Nisan, 627) olduğu

<sup>699</sup> Muir, Cilt: 3, s. 249, dn.4. İlgili ayetin tam meali şöyle verilmektedir: Eşlerine zina suçlamasında bulunup da kendilerinden başka tanıkları olmayanların her birinin tanıklığı, dört kere, doğru söylediğine Allah'ı tanık göstermesi; beşinci olarak da, "eğer yalan söyleyenlerden ise Allah'ın lânetine uğramasını" söylemesidir. İftiraya uğrayan kadının dört kere, kocasının yalan söyleyenlerden olduğuna Allah'ı tanık göstermesi kendisini ceza görmekten kurtarır. Kadının beşinci tanıklık ifadesi, "eğer kocası doğru söyleyenlerden ise kendisinin Allah'ın gazabına uğramayı dilemesi" olacaktır. Bkz. Nûr, 24/6-9.

<sup>700</sup> Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 250-251. Muir, ele aldığı ayetler için Nûr suresinin 10-20. ayetlerine referans vermektedir. Ancak Muir, 10. ayeti es geçerek 11. ayetten itibaren tercüme etmektedir.

<sup>701</sup> Muir'in işaret ettiği Nûr suresinin 11. ayetinin meali şöyledir: "O iftira atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır." Bkz. Nûr, 24/11. Muir'in verdiği tercümedeki eksikliğin kasti olduğu düşüncesini taşımamakla birlikte, ilmi çerçevede bu hatayı belirtmemiz gerektiği kanaatindeyiz.

<sup>702</sup> Muir, Cilt: 3, s. 251.

<sup>703</sup> Muir'in "zor bir zaman" ile kastının, İfk hadisesinden birkaç ay sonra gerçekleşecek olan Hendek Savaşı (H. 5 Zilkâde/ M. 627 Nisan) olduğunu anlamaktayız. Dolayısıyla Abdullah b. Übey'in cezalandırılıp cezalandırılmadığı konusunun bu bağlamda değerlendirilmesinin mümkün olduğu fikrini taşımaktayız.

<sup>704</sup> Muir, Cilt: 3, s. 250-251.

anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulmasını Hendek Savaşıyla ilişkilendiren Muir, Hz. Muhammed'in bu hamlesini siyasi bir yaklaşım olarak değerlendirmektedir.

Muir, cezaların uygulanması ve Hz. Aişe ile ilgili konunun açıklığa kavuşmasından dolayı Hz. Muhammed'in duyduğu memnuniyeti dile getirmektedir. Bununla birlikte Muir'e göre, Hz. Muhammed müfterilere karşı kinini devam ettirmek bir yana bilakis onlarla arayı düzeltme gayreti içinde olmuştur. Bu bağlamda Muir, bazı hususlara temas eder. Örneğin Safvân, kendisi hakkında hicvedici şiirler kaleme aldığı gerekçesiyle Hassân'ı yaralamıştı. Hz. Muhammed, iftiraya ortak olmasına rağmen Hassân'a sahip çıkmış, ona çok kıymetli bir miras ve Medine çevresinde büyük bir konak bırakmıştı. Muir, böylece Hassân'ın yaralanmasının ve değnek cezasının Hz. Muhammed tarafından dolaylı olarak tazmin edildiğini savunur.<sup>705</sup> Bu konuda bir başka örnek daha sunan Muir, Mistah'ın durumuna temas eder. Ebû Bekir'in, aynı zamanda akrabası olan fakir Mistah'a İfk hadisesinden önce yardımda bulunduğunu hatırlatan Muir, İfk hadisesinden sonra bu yardımın kesildiğini belirtir. Ancak Hz. Muhammed, ayetle de uyarılan Ebû Bekir'e, yardıma devam etmesini emretmiştir.<sup>706</sup> Dolayısıyla Muir'e göre, ayetle vurgulanmasından ötürü Mistah'ın durumu, göz ardı edilecek kadar küçük bir mesele değildir.

Nihayet meselenin açıklığa kavuşması ve müfterilerin cezalandırılmasından sonra, Muir "Aişe'nin tekrar Muhammed'in evine ve kalbine döndüğünü" belirtir.<sup>707</sup> Artık Aişe'nin Hz. Muhammed nezdindeki yerinin daha kalıcı ve etkin olmaya başladığını vurgulayan Muir, diğer taraftan, Aişe'nin Hassân'ı affettiğini anlatır. Muir, Hassân'ın Aişe hakkında "saflığına, zarafetine, zekâsına ve (Aişe'yi gücendiren ne varsa hepsinin üstüne) onun narin ve kibar fiziğine" övgü dolu sözlerle şiirler yazdığını söyler. Bunun üzerine Aişe'nin Hassân'ı affettiğini, dahası ona şaka yollu takıldığını,

---

<sup>705</sup> Muir, Cilt: 3, s. 251.

<sup>706</sup> Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 251; 251 dn. 1. Muir, dipnotta verdiği bilgide ilgili ayetin numarasını 23 olarak vermektedir. Oysa bu olayla ilgili ayet Nûr Suresinin 22. ayeti olup mealen şöyle demektedir: *İçinizden yardım sever ve zengin olanlar akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.*

<sup>707</sup> Muir, Cilt: 3, s. 251.

bir anekdotla gösterir: “Onun (Aişe’nin) inceliğine atıf yapan pasaja geldiğinde Aişe, onun (Hassân’ın) şişmanlığına bir parça şakayla takılarak sözünü kesti.”<sup>708</sup>

Muir, İfk hadisesini böylece koyduktan sonra, konu hakkındaki şahsi yorumlarını serdedir. Muir’in genel olarak İfk hadisesine yaklaşımı, “Aişe’nin karakterine ve bunun sebep olduğu olaya (İfk’e) Allah’tan gelen asılsız/sahte mesaj” ifadesinde karşılık bulur.<sup>709</sup> Nitekim konunun başında ifade ettiğimiz üzere Muir, İfk hadisesini Hz. Peygamber ve Cüveyriye’nin evliliğine karşı Hz. Aişe’nin kıskanç karakteriyle ilişkilendirerek sunar. Konuya dair değerlendirmesinde, Muir’in tutumunun izlerini görmek mümkündür.

Muir, Aişe’ye yöneltilen suçlamalar hakkında karar vermek için elde yeterli malzeme bulunmadığını ve suçlamaların soyut kaldığını söyler. Fakat buna rağmen, Aişe’ye yönelik Hz. Muhammed’in tavrını, *şüpheye* bağlayan Muir, böylece İfk hadisesinin gerçek bir temeli olduğu imasında bulunur. Zira Muir’e göre zina suçlamasına uğrayan bir kadının, yani Aişe’nin, masumiyetini göstermek ve müfterileri cezalandırmak adına getirilen dört şahidin gerekliliği, zorlama bir kural olup inandırıcılıktan uzaktır.<sup>710</sup> Yine de Muir, henüz kesinleşmemiş bir suçlama yüzünden, “o güne dek lekelenmemiş bir itibarı aceleyle yahut kasten zedelemenin cezasız kalmaması” gerektiği düşüncesiyle Hz. Muhammed’in yaklaşımını makul karşılar. Öte yandan olay hakkında konuşmanın yasaklanmasını ise meselenin örtbas edilmesi olarak yorumlar:

*...şüphe uyandıran ahlâki davranış hakkında, velev ki dört şahit tarafından doğrulanmamış olsun, sopa cezası tehdidiyle bütün yorumları yasaklamak, toplumun çıkarlarının, sıklıkla tartışılmayı ve kınama konusu edilmeyi gerektirebileceği davranışın üzerine örtü çekmektir.*<sup>711</sup>

<sup>708</sup> Muir, Cilt: 3, s. 251-252. Muir, bu anektodu dipnotta, M. C. de Perceval, iii, s. 175’ten naklen aktarmaktadır. Karşılaştırma için bkz. Perceval, Cilt: 3, s. 175.

<sup>709</sup> Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 252. Muir, İfk hadisesinde Aişe’nin masumiyetini ortaya koyan ayet için “*pretended message*” ifadesini kullanarak, esasında konuya dair yaklaşımını açıkça belli etmektedir.

<sup>710</sup> Muir, Cilt: 3, s. 252.

<sup>711</sup> Muir, Cilt: 3, s. 252. Muir, bu eleştirisinin yanında, dört şahit konusunun kadınlara karşı bir ayrımcılık doğurduğunu ifade etmektedir: Kendi çıkarları konu olunca, basit yemini beş kere tekrar edildiğinde dört şahit yerine geçebilen kocanın lehine bir istisna yapıldığı doğrudur. Fakat bu, evli olmayan kadınların veya dulların yahut kocasının kör olduğu veya görmezden geldiği yerde kadının meselesine temas etmeyecekti; ve yine de toplumsal ahlâkın çıkarları, dört şahitle desteklenmediği zaman dahi, güçlü bir şekilde şüphenilen ahlaksızlığı dikkate alması konusunda toplumu haklı çıkarabilirdi. Muhammed’in kuralının uygulanmasının sonucu, Müslüman kocanın karısını ya dört duvar arasına kapatması ya tecrit etmesi ya da onu her fırsatta gözetlemesidir ve böyle bir düzenle bu hayret edilecek bir şey midir? Bkz. Muir, Cilt: 3, s. 252-253, dn. 2.

İfk hadisesi hakkında Muir son olarak Hz. Muhammed'in Aişe ile ilgili yaşadığı olayın etkisinin diğer eşlerine de yansıdığını ifade etmektedir. Buna göre Peygamber, eşlerini, hata yapmaları halinde cezalarının iki misli olacağı uyarısında bulunarak tehdit etmiştir.<sup>712</sup> Muir, bu iddiasını ise Ahzâb suresindeki Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik uyarılarla irtibatlandırarak izah etmektedir.<sup>713</sup> Ne var ki Muir'in bu iddiası, anakroniktir. Zira Ahzâb suresinin ilgili ayetleri (28-34), h. 9 yılına tarihlendirilen ve *İlâ olayı* olarak adlandırılan Hz. Muhammed'in eşlerini bir ay süreyle terk etmesi hadisesiyle ilişkilidir.<sup>714</sup> Kaynaklarda Hz. Peygamber'in eşlerine ilâ yapmasının sebepleri farklı şekillerde ifade edilse de olayın tarihi açısından birlik söz konusudur.<sup>715</sup> Dolayısıyla Muir'in h. 5 yılına tarihlendirdiği İfk hadisesinin bir yansıması olarak Hz. Muhammed'in h. 9 yılında, yani aradan dört yıl geçtikten sonra, eşlerini "iki misli ceza" ile tehdit etmesi, anakronizmden öte bir şey değildir.

Görüldüğü üzere Muir, önceki oryantalistlerden Prideaux, Sale ve Long'un aksine, İfk hadisesini İslam tarihinin birincil kaynaklarını kullanarak detaylı bir şekilde ele almaktadır. Özellikle İbn Hişâm ve kısmen İbn Sa'd'a dayanarak naklettiği İfk

<sup>712</sup> Muir, Cilt: 3, s. 253.

<sup>713</sup> Muir, Cilt: 3, s. 253. Muir'in bu konudaki yorumları ve Ahzâb Suresinin ilgili ayetlerinin çevirisi şöyledir:

Çok kesin bir şekilde Aişe'nin masumiyetini kabul etmesine rağmen Muhammed, eşlerinin karakterini bir ihtiyat gerekliliğinin üstünde telakki etmedi, üstelik yanlış yaptıklarında iki misli ceza tehdidiyle yürürlüğe koydu. Onlar, diğer kadınlar gibi değillerdi; diğerlerinden ayrı olarak, "kalbi hastalıklı" olanlara cesaret verebilecek her söz ve eylemden sakınmakla sınırlandırıldılar. Peygamber'in kıskançlığının kendini bir ayetin şeffaf örtüsü yoluyla ifşa ettiği pasaj, okuyucunun tahammülü pahasına bile, kısaltılmış olmakla çok dikkat çekicidir.

"Ey peygamber! Eşlerine şöyle de: "Dünya hayatını ve güzelliklerini istiyorsanız gelin size bir şeyler vereyim sonra da güzellikle sizi serbest bırakayım.

Yok eğer Allah'ı, Resûlünü ve âhiret yurdunu istiyorsanız şunu bilin ki Allah, içinizden iyiliği seçenlere büyük bir ödül hazırlamıştır."

Ey peygamber hanımları! Sizden kim açık bir hayasızlık\* (بَفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ) genellikle hoş giden zevkler için kullanılır, [Muir'in ifdesi]) yaparsa onun cezası ikiye katlanır, bu Allah için kolay bir şeydir.

Sizden kim de Allah'a ve Resûlüne itaat eder, güzel şeyler yaparsa onun hak ettiği karşılığı iki kere veririz, ayrıca onun için değerli bir nasip de hazırladık.

Ey peygamber hanımları! Kendinizi kötülüklerden korumanız şartıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz. Bu sebeple sözü yumuşatarak söylemeyin, sonra kalbi çürük olan umuda kapılır, sizden beklendiği şekilde konuşun.

Evlerinizde oturun ve daha önce Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey peygamber ailesi! Allah'ın istediği, sizden kirliliği gidermek ve sizi tertemiz kılmaktan ibarettir.

Hânelerinizde okunan Allah'ın âyetlerini ve hikmeti dilinizden düşürmeyin. Allah bütün incelikleri ve gizlilikleri\* (\*Veya Allah yumuşak huyludur/latiftir; لَطِيفًا Bu kelime, muhtemelen benim metinde verdiğim anlamıyla kullanılır, onun eşlerince herhangi gizli uygunsuzlukların Allah'tan saklı kalamayacağını ima eder gibi [Muir'in ifdesi]) bilir, her şeyden haberdardır." (Ahzâb, 33/28-34)

<sup>714</sup> Bkz. Ahzâb, 33/28-34.

<sup>715</sup> İlâ olayı hakkında bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, ss. 173-182.

hadisesini Muir, Hz. Aişe'nin kıskançlığı üzerine bina etmektedir. Öyle ki, kaynaklardan elde ettiği her detayı, belirli bir kurguya uygun işlemektedir. Örneğin İfk hadisesi öncesi vuku bulan Benî Mustalik Gazvesi sonrası fitne çabalarına rağmen Abdullah b. Übey'e karşı *tarafsız* bir yaklaşım sergileyen Muir, öte yandan İfk hadisesini Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evlenmesi neticesinde Hz. Aişe'nin kıskançlığına hamletmekte bir o kadar acelecidir. Nitekim iftiraya konu olayın yaşandığını açıkça dillendirmese de, Hz. Aişe'nin masumiyetine mütemadiyen şüpheli yaklaşımı, onu aklayan ayetleri Hz. Peygamber'in olayı örtbas etmeye yönelik *ayet kılıfıyla* sunduğu iması, Muir'in İfk hadisesine dair kanaatini ortaya koyan unsurlardır.

Yine, Muir'in İfk hadisesini h. 5 (626) yılına tarihlendirmesi, ki bu durumda Hendek Savaşından önce cereyan etmiş olmaktadır, Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulmasının gerekçesi için bir temel oluşturmaktadır. Muir, Hz. Aişe'nin masumiyetini ve iftiraya ortak olanlara verilecek cezaları ilan eden ayetlerden sonra Hassân b. Sâbit, Hamne bint Cahş ve Mistah b. Üsâse'nin seksen değnek cezasına çarptırıldığı söylemektedir. Ancak, yaklaşmakta olan Hendek Savaşı sebebiyle, iftiranın yayılmasının asıl sorumlusu Abdullah b. Übey'in sahip olduğu toplumsal etki gücünden dolayı cezalandırılmadığını belirten Muir, her ne kadar Müreysi' Gazvesi sonrası onun Ensâr ve Muhâcirler arasında fitneye yönelik çabalarını zikretse de, bunun İfk hadisesi üzerindeki tesirine temas etmemektedir. Oysa ki Abdullah b. Übey'in faaliyetleri, onun toplumsal itibarını büyük ölçüde bitirmiştir. Çünkü başta kendi oğlu ve Hz. Ömer, onun öldürülmesi konusunda gönüllü olmuşlar ve akabinde Münâfikûn Suresinde Abdullah b. Übey'in inkâr ettiği sözleri açığa çıkarılmıştı. Konuyla ilgili rivayetlere rağmen Muir, bir zamanlar Medine'nin yönetimine talip olan Abdullah b. Übey'in içine düştüğü bu durum karşısında rövanşist duygularla hareket etmesinden ziyade, Hz. Aişe'nin kıskançlığı sebebiyle bir peygamber olan kocası Hz. Muhammed'den intikam almayı istemesini daha makul görmektedir.

Muir'in erken dönem kaynakları kullanmasının etkileri, önceki oryantalistlerin anlatımları göz önünde bulundurulduğunda, gerek detay gerekse hacim bakımından bariz şekilde ortaya çıkmaktadır. Ne var ki Muir, İfk hadisesi hakkındaki farklı rivayetler arasında seçici davranmaktadır. Tabii ki, Muir'in rivayetler arasında tercihte bulunması yadsınamaz; ancak birbirileriyle çelişen rivayetleri kritik etmemesi, hatta İfk hadisesinin tarihi örneğinde olduğu gibi, çoğu zaman bunları görmemesi, tenkide

muhtaçtır. Öte yandan onun, İfk rivayetlerinin tamamının Hz. Aişe'ye dayanmasından hareketle, Hz. Ali hakkındaki olumsuz yaklaşımlara ihtiyatlı yaklaşılması gerektiği yönündeki görüşü, dikkat çekicidir. Hz. Ali ile Hz. Aişe arasında sonraki dönemlerde meydana gelen gerilimleri göz önünde bulunduran Muir, böylece rivayetlerin sıhhatini sorgulanır hale getirmektedir. Aksi takdirde Muir'in, tarihi geriye doğru okumak gibi, anakronik bir yaklaşıma düştüğünü varsaymamız icap edecektir. Nitekim bunun bir başka örneğini Muir, Hz. Peygamber'in eşlerine uyarı niteliğindeki *suç işlemeleri halinde cezalarının iki misli* olacağını belirten Ahzâb Suresi ayetlerinde göstermektedir. Hicri 9 yılında cereyan eden îlâ olayında Hz. Muhammed'in eşlerine yönelik uyarıyı Muir, İfk hadisesiyle ilişkilendirmekte beis görmemektedir.

### 2.1.5. Margoliouth

Yirminci yüzyılın ilk yarısında Margoliouth, tıpkı Muir gibi, İfk hadisesini artık Batı'ya ulaşmış erken dönem İslam tarihi kaynaklarını esas alarak işler. Konuyu Benî Mustalik Gazvesi bağlamında ele alan Margoliouth, klasik kaynakları kullandığı halde, birçok detaya yer vermez. Margoliouth'un anlatımında öne çıkan unsurun, Muir'deki kadar olmasa da, Aişe'nin karakteri olduğu görülecektir.

Margoliouth, Müslümanlar açısından h. 6 yılının nerdeyse tamamının askerî seferlerle geçtiğini belirtir ve bunlar arasında Benî Mustalik Gazvesini de sayar. Gazvenin tarihi konusunda, İbn İshâk rivayetini esas alarak h. 6 yılının Şaban ayını (Aralık 627–Ocak 628) işaret eden Margoliouth, ayrıca dipnotta verdiği bilgide Vâkıdî'nin gazve zamanını h. 5 yılına tarihlendirdiğini ifade eder.<sup>716</sup> Margoliouth'a göre, Huza'alıların Benî Mustalik kolu üzerine yapılan bu gazve, yaşanan iki olay bakımından önem taşımaktadır: Abdullah b. Übey'in durumu ve İfk hadisesi.<sup>717</sup>

Margoliouth, ilk olarak Abdullah b. Übey'in gazve sonrası faaliyetlerine değinir. Önce Benî Mustalik Gazvesinden kısaca bahseden Margoliouth'a göre Hâris b. Ebû Dırâr komutasındaki Benî Mustalik, Müslümanlara karşı saldırı hazırlığı içerisindeydi. Bu hazırlıktan haberdar olan Hz. Muhammed, onlardan önce davranmış ve Müreysi' kuyusu civarında Benî Mustalik üzerine yaptığı ani bir baskınla zafer elde

<sup>716</sup> Margoliouth, s. 339, dn. 1.

<sup>717</sup> Margoliouth, s. 339-340.

etmişti. Margoliouth, savaş sonrasında Hz. Muhammed'in, zaferini taçlandırmak amacıyla, esirler arasında bulunan Benî Mustalik'in lideri Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızı Berre ile evlendiğini zikreder.<sup>718</sup>

Gazveye dair bu kısa anlatımını müteakiben Margoliouth, Abdullah b. Übey'in faaliyetlerini konu edinir. Margoliouth'un ifadesiyle, savaş neticesinde elde edilen "ganimetin taksimi –yahut başka bir olay–", Abdullah b. Übey'in başını çektiği grubun kışkırtmasıyla Ensâr ve Muhâcirler arasında neredeyse bir savaşa yol açacaktı.<sup>719</sup> Bu olayda, tehlikeli sonuçlara gebe "Medine'ye döndüğümüzde, güçlü olan zayıfı kovacak" sözünün Abdullah tarafından dile getirildiğini söyleyen Margoliouth, Abdullah b. Übey'in ifade ettiği bir benzetmeyi hatırlatır. Muhâcirlerin Ensâr'a yönelik tutumunun bir göstergesi olarak Abdullah, eski bir hikâyede anlatılan "semizlenen köpeğin ısırmasına" benzetmişti.<sup>720</sup> Zira Abdullah, güçlü olan Muhâcirlerin, zayıf olan Ensâr'ı Medine'den süreceğini düşünüyordu.

Abdullah'ın kışkırtmasına karşı Ömer'in onu öldürme talebinde bulunduğunu zikreden Margoliouth, Hz. Muhammed'in bu talebi reddettiğini belirtir. Ayrıca Hz. Muhammed, gündüz vakti orduyu yola koyarak yaşanan tatsızlığın daha büyük soruna dönüşmesini engellemeyi amaçlamıştı.<sup>721</sup> Aynı zamanda Abdullah b. Übey'in oğlu da babasının öldürülmesi gerektiği düşüncesiyle Hz. Muhammed'e gelmiş; ancak Hz. Muhammed onun da isteğini geri çevirmişti.<sup>722</sup>

Margoliouth'un, Benî Mustalik Gazvesi ile bağlantılı olarak ele aldığı ikinci önemli olay Hz. Aişe'nin büyük bir utanç yaşamasına neden olan İfk Hadisesidir.<sup>723</sup> Hz. Muhammed'le evlendirilmek için "oyuncaklarından koparılan" ve artık on beş

<sup>718</sup> Margoliouth, Vâkıdî'ye atıfla, savaş neticesinde iki bin deve, beş bin koyun ve iki yüz kadının ganimet olarak elde edildiğini belirtir. Margoliouth, Bkz. Margoliouth, s. 339. Ayrıca Margoliouth'un, Cüveyriye'nin ismini Berre şeklinde vermesi, dikkat çekicidir. Müslüman olmadan önceki adı Berre olan Cüveyriye'nin ismini bizzat Hz. Peygamber'in değiştirdiği, kaynaklarda kaydedilmektedir. Bu bilgi, Margoliouth'un klasik kaynaklara aşinalığı hakkında önemli bir ipucu sunmaktadır. Cüveyriye'nin isminin değiştirilmesi hakkında bkz. Vâkıdî, s. 412; İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 115.

<sup>719</sup> Margoliouth, s. 340.

<sup>720</sup> Margoliouth, s. 340. Margoliouth'un işaret ettiği bu benzetme, Abdullah b. Übey tarafından şöyle dile getirilmiştir: "Köpeğini semirt, yesin seni!" Bkz. Vâkıdî, s. 416.

<sup>721</sup> Margoliouth, s. 340. Margoliouth, Vâkıdî'ye atıfta bulunur. Karşılaştırma için bkz. Vâkıdî, s. 418-419.

<sup>722</sup> Margoliouth, s. 340. Öte yandan Margoliouth, Taberî tefsirine atıfla Abdullah'ın oğluyla ilgili şu anektodu paylaşır: "Abdullah'ın oğlunun, Hz. Peygamber'in ellerini yıkadığı suyun birazıyla, kalbini yumuşatması umuduyla, babasını tedavi ettiği söylenir." Karşılaştırma için bkz. et-Taberî, **Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Cilt: 23, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Mü'essesetü'r-Risâle, 1420/2000, s. 403.

<sup>723</sup> Margoliouth, s. 340.



yaşına ulaşan Aişe, Peygamber için en gözde eş olma vasfını elinde bulundurmaktaydı. Margoliouth'a göre, Aişe'nin Hz. Muhammed'in eşleri arasında sahip olduğu bu konum, onun kibirlenmesine imkân vermektedir. Ne var ki Aişe'nin kibri, bu olay neticesinde kendisine düşmanlık olarak dönmüştü.<sup>724</sup>

Margoliouth, İfk hadisesine sebep olan Aişe'nin geride kalma olayını, Muir'e nazaran daha yüzeysel ele alır. Eşleri arasında huzuru sağlama konusunda zorluk yaşayan Hz. Peygamber'in, sefer sırasında kendisine eşlik etme şerefine nail olacak eşini kura yoluyla seçtiğini ifade eden Margoliouth, Benî Mustalik Gazvesi için kuranın Aişe'ye çıktığını belirtir.<sup>725</sup>

Bu bilgiyi aktarmasını müteakip Margoliouth, sefer dönüşünde yaşanacak İfk hadisesini, detaylara çok fazla yer vermeksizin anlatır. Buna göre, Abdullah b. Übey'in kışkırtmalarının yayılmasını engellemek gayesiyle Hz. Muhammed, orduya hareket emri vermişti. Medine'ye dönmek üzere yola koyulan ordu, Medine yakınlarında bir mola vermişti. Bu mola sırasında Aişe gerdanlığını kaybetmiş ve onu aramaya gitmişti. Ancak ordunun hareket etmesi sonucu Aişe, tek başına kalmış ve beklemeye başlamıştı. Margoliouth'un ifadesiyle "savsaklandığı için geç kalan Safvân b. Muattal adında bir genç", Aişe'yi tek başına beklerken bulmuş ve ona eşlik ederek karargâha ulaştırmıştı.<sup>726</sup>

İfk hadisesinin çıkmasına neden olan hadiseyi bu şekilde anlatan Margoliouth, bir kadın ile bir erkeğin karşılaşmasının farklı zihin dünyalarında nasıl algılandığını göstermek adına "biz" ve "Müslüman zihni" ayrımını yaparak şöyle der:

*Bize tamamen doğal görünen bir olay hakkında neden kötülük düşünüldüğünü bilmiyoruz, ancak Müslüman zihninin bu zamana kadar bir şekilde ahlaksızlıkla lekелendiğini, bu yüzden farklı cinsiyetten kişiler arasındaki herhangi bir araya gelmenin kötü niyetli söylentilere yol açtığını hatırlamalıyız.<sup>727</sup>*

Nitekim bu olayda kötü niyetli konuşmalarla Aişe'ye isnat edilen suç, bazı müfteriler tarafından yayılmıştı. Müfteriler arasında Abdullah b. Übey ile Hassân b. Sâbit'i ismen zikreden Margoliouth, Hamne bint Cahş'ı ise dolaylı bir şekilde anar. Hamne hakkında Margoliouth, Aişe'yi rakip olarak gören Hz. Peygamber'in diğer eşlerinden bazılarının menfaati için çabalayan kimseler tanımlaması yaparak, onun

<sup>724</sup> Margoliouth, s. 340-341.

<sup>725</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>726</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>727</sup> Margoliouth, s. 341.

iftiranın yayılmasındaki rolünü vurgular.<sup>728</sup> Zira Hamne, Hz. Muhammed'in eşlerinden Zeyneb bint Cahş'ın kız kardeşiymi ve böylece Hz. Aişe'nin itibarını düşürerek, Zeyneb'i rakipsiz bırakmayı hedeflemişti. Bu ifadesiyle Margoliouth, Hz. Muhammed ile Zeyneb bint Cahş'ın evliliğini, İfk hadisesinin öncesine tarihlendirmektedir.

Margoliouth, Hamne'nin haricinde müfteriler arasında, "Aişe'nin azarlamalarına maruz kalmış olması muhtemel korkak şair Hassân b. Sâbit"i sayar.<sup>729</sup> Bir diğer müfteri ise "Hz. Peygamber'i siyaseten zor durumda bırakma" gayesiyle hareket eden "kötü şöhretli" Abdullah b. Übey'dir.<sup>730</sup> Bununla birlikte Margoliouth, rivayetlerde ismi geçen ve hakkında ayet indiği kabul edilen Mistah'tan hiç bahsetmemektedir.

Margoliouth, Aişe'ye atılan iftiranın sebebi konusunda, belki de ilk defa dile getirilen bir iddia ortaya koyar. Nitekim siyasi bir okuma yapan Margoliouth İfk hadisesini, Hz. Muhammed'in en önemli müttefiki Ebû Bekîr'in konum ve itibarının zayıflatılmasına yönelik bir hamle olarak değerlendirir. Hamne gibi şahsi gerekçelere sahip kişiler ötesinde, Abdullah b. Übey gibi siyasi ajandaları olanlar, iftira ile ne doğrudan Aişe'yi ne de Hz. Muhammed'i hedef almışlardı. Margoliouth'a göre Abdullah b. Übey'in asıl amacı, Aişe'nin itibarını zedeleme üzerinden Ebû Bekîr'i hedef almaktır. Zira Aişe'ye atılan iftiraya karşılık Ebû Bekîr, kızını savunmaya geçerek kendisini küçük düşürecek ve böylece "düşmanlarınca kiralanmış şairlerin eline malzeme verecekti."<sup>731</sup>

Margoliouth, meselenin siyasi düzlemde yansımaları yanında toplumsal yönlerine de işaret eder. Artık hadise, örtbas edilebilecek sınırı aşmış ve bir iç savaşa sebep olma noktasına gelmişti.<sup>732</sup> Her ne kadar konu hakkında malumat vermese de Margoliouth'un iç savaş ile kastının, Hz. Peygamber'in hutbesi sonrası Evs ve Hazrec arasında çıkan tartışma olduğu anlaşılmaktadır.

Olayın Aişe nezdindeki yansımalarına da değinen Margoliouth, Hz. Muhammed'in olaydan sonra Aişe'ye eskisi kadar samimi davranmadığını ve onu "–

---

<sup>728</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>729</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>730</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>731</sup> Margoliouth, s. 341.

<sup>732</sup> Margoliouth, s. 341-342.

belki de temelli– ailesinin evine gönderdiğini” belirtir.<sup>733</sup> Margoliouth’a göre, Hz. Muhammed’in Aişe’ye yönelik bu davranışı, boşama manasına gelmektedir. Ne var ki Margoliouth, ilginç bir şekilde boşama anlamına hamlettiği Aişe’nin baba evine gönderilmesini, Aişe’ye karşı başka şahitleri dinlemesi için tavsiyede bulunan Ali’nin fikri olarak temellendirir.<sup>734</sup> Ancak Margoliouth’un bu yaklaşımı, açık bir anakronizm örneği olduğu gibi, aynı zamanda rivayetler üzerinden spekülasyon üretme çabasıdır. Zira İfk hadisesini İbn Hişâm’daki İbn İshâk rivayeti ile Vâkıdî rivayetlerine dayanarak anlatan Margoliouth’un, ilgili rivayetlerdeki kronolojik anlatımları görmezden gelmesi, mümkün değildir. Çünkü Hz. Aişe’nin babasının evine gitmesi, hem İbn İshâk hem de Vâkıdî rivayetine göre, Hz. Muhammed’in Hz. Ali ile istişaresinden öncedir.<sup>735</sup> Kaldı ki, Hz. Muhammed Hz. Aişe’yi babası Ebû Bekir’in evine göndermemiş; Aişe bizzat kendi isteğiyle gitmeyi tercih etmiştir. Margoliouth’un böyle bir çıkarımda bulunması muhtemelen, yıllar sonra Hz. Aişe ile Hz. Ali arasında Cemel Savaşıyla kendini gösteren gerginlikle ilişkilidir.

Hz. Muhammed’in, ailesinin yanında kalan Aişe’yle görüşmeye gittiğini anlatan Margoliouth, bunu bir sorgulama olarak lanse eder. Margoliouth’a göre ailesinin huzurunda Hz. Muhammed tarafından sorgulanan Aişe, cevap vermeyi reddederek, sadece “Yusuf’un babasının yaptığı gibi” sabredeceğini söylemişti.<sup>736</sup> Bu noktada Margoliouth, Hz. Muhammed için ilginç bir benzetmede bulunur ve onun *Othello* gibi olmamasının Aişe’nin yararına olduğunu dile getirir.<sup>737</sup> Margoliouth, bu benzetmeyle, William Shakespeare’in aynı ismi taşıyan eserindeki ana kahraman Othello’nun hastalık derecesindeki kıskançlığı ve bu kıskançlığı neticesinde yaşadığı güven probleminin Hz. Muhammed’de görülmediğini kastetmektedir.<sup>738</sup> Zira

---

<sup>733</sup> Margoliouth, s. 342.

<sup>734</sup> Margoliouth, s. 342.

<sup>735</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 429; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 245.

<sup>736</sup> Margoliouth, Aişe’nin daha sonra, o an Yakub’un ismini hatırlayamadığı için “Yusuf’un babası” dediğini söyler. Bkz. Margoliouth, s. 342.

<sup>737</sup> Bkz. Margoliouth, s. 342.

<sup>738</sup> William Shakespeare tarafından kaleme alınan ve aynı zamanda eserin adını taşıyan *Othello*, aşırı kıskanç bir karaktere sahip olup, bu kıskançlığın sonucu ortaya çıkan güven problemleri yaşayan bir komutandır. Margoliouth’un benzetmesi, bu çerçevede okunmalıdır. 1955 yılında J. Todd ve K. Dewhurst tarafından kaleme alınan makalede, kişinin, eşine yahut cinsel partnerine duyduğu aşırı kıskançlık, ilk kez *Othello Sendromu* olarak adlandırılmış ve bu kavram Psikoloji literatürüne girmiştir. Buna göre *Othello Sendromu*, kişinin hiçbir kanıtı dayalı olmaksızın, eşinin kendisini aldattığı düşüncesiyle yaşadığı ve bu düşüncenin toplumsal normlar itibarıyla kabul edilemez boyutlara ulaşan davranışlara sebep olduğu psikolojik bir bozukluktur. Bkz. J. Todd ve K. Dewhurst, “The Othello

Margoliouth'a göre Hz. Muhammed, alacağı kararlarda dengeyi korumaya gayret eden bir kişiliğe sahipti: "Eğer Aişe'nin suçluluğuna inansaydı, böyle bir şüphely kabullenmek arzu edilebilir olmazdı, zira kendisinden uzaklaşmayacak olsa bile sadık dostu Ebû Bekir'e yüklenecek ayıp, kendi davasını etkileyecekti."<sup>739</sup>

Aişe ile görüşme esnasında Hz. Muhammed'in maruz kaldığı vahiy sürecini anlatan Margoliouth, Hz. Muhammed'in üstünün örtüldüğünü ve açıkça görülecek şekilde terlediğini söyleyerek, sürecin zorluğuna işaret eder. Margoliouth'a göre, vahyin nüzulüne şahit olanlar, ki Margoliouth onların kimler olduğundan bahsetmez, vahyin beyan edeceği sonucu heyecanla beklemekteydiler. Dahası, yine orada olanlar, Yahudilerin, kendi arasında vuku bulan bir zina olayı ile ilgili Hz. Muhammed'in hakemliğine başvurdıklarını ve Hz. Muhammed'in failerin taşlanmasına karar verdiğini şüphesiz hatırlamaktaydılar.<sup>740</sup> Margoliouth'un tasvirine bakıldığında, orada hazır bulunanların Aişe'ye güvenmedikleri, iftira edilen suçu Aişe'nin işlemiş olabileceğini düşündükleri izlenimi hissedilmektedir. Nitekim Margoliouth'un ifade ettiği bu durum, bizzat Hz. Aişe'nin anlatımıyla gelen rivayetlere yansımıştır. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in vahye muhatap olduğu süreçte Hz. Aişe'nin anne-babasının, nazil olacak ayetleri endişeyle bekledikleri kaydedilmektedir.<sup>741</sup>

Margoliouth Ailesinin endişeli bekleyişini, Buhârî'de kayıtlı bir hadise atıfla izah eder. Hadiste, Hz. Muhammed'in aynı fiili işleyen müminlerden birisinin karısına recm cezası uyguladığının anlatıldığını söyleyen Margoliouth, Aişe'nin evinde bulunanların bu cezayı aklına getirdiklerini iddia etmektedir.<sup>742</sup> Devamında Margoliouth, şu sözleriyle onların korkularını yansıtır:

*Bu korkunç son, haremın en gözdesi olduğunu iddia eden, tembelliği ve kaprisleriyle birçok kişiyi kurban eden, hatta Hz. Peygamber'in kendisini, babasının borçlusu hissettiren, diğerlerinin çağırıldığı şekliyle arsız fingirdek kızın başına gelecek miydi? Ve İslam, böyle bir felaket gerçekleştiğinde, onun babasının hâlâ Hz. Peygamber'in sağ kolu olarak kalmasına izin verecek tabii içgüdüleri yeterince ortadan kaldırmış mıydı?*<sup>743</sup>

---

syndrome; a study in the psychopathology of sexual jealousy", **The Journal of Nerves and Mental Disease**, Sayı: Ekim, 122 (4), 1955, ss. 367-374.

<sup>739</sup> Margoliouth, s. 342.

<sup>740</sup> Margoliouth, s. 342.

<sup>741</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 433; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.

<sup>742</sup> Margoliouth, s. 342. Margoliouth'un "Buhari, (C) II, 69" olarak verdiği referans için bkz. Buhârî, Hudud, 30-31.

<sup>743</sup> Margoliouth, s. 342-343.

Margoliouth'un vahyin nüzul sürecini, tiyatral bir anlatımla sunduğu görülmektedir. Orada kimlerin bulunduğundan söz etmeyen Margoliouth, adeta bu sürece şahit olanların aklını okumaktadır. Zina ettikleri gerekçesiyle recmedildiğini söylediği ne Yahudi ne de Müslüman kadınla ilgili herhangi bir bilgi veren Margoliouth, tatbik edilen cezaların zamanı hakkında da herhangi bir tarih belirtmemektedir. Nitekim Margoliouth'un Buhârî'ye referansla işaret ettiği hadiste, olayın ne zaman gerçekleştiği yer almaz. Dolayısıyla Margoliouth, Müslümanlar için hadis alanında bir otorite kabul edilen Buhârî'nin aldığı bir rivayeti, İfk hadisesi özelinde hatırlatarak, Aişe'nin isnat edilen fiili gerçekleştirmiş olabileceği kanaatinin ailesi tarafından da düşünüldüğü imasında bulunmaktadır. Zira kaynaklarda da belirtildiği şekliyle, vahyin nüzulü esnasında orada bulunanlar, kesin olarak Hz. Aişe'nin anne ve babasıdır. Bazı kaynaklara göre ise Ensâr'dan bir kadın da o an evdedir.<sup>744</sup>

Hiz. Muhammed'in vahye muhatap olduğu süreci anlattıktan sonra Margoliouth, Aişe'nin masumiyetini bildiren ve iftiraya ortak olanların kınandığını ilan eden ayetlerin geldiğini söyler. İlgili ayetler, "Peygamber'in ailevi işlerine karışmaya cesaret edenlerin planlarını bozmuştu" ve böylelikle Hiz. Peygamber'in ailesi üzerindeki kara bulutlar dağılmıştı.<sup>745</sup> *Müsned*'deki bir rivayete atfen Margoliouth, Aişe'nin, kocası Hiz. Muhammed'e olan tavrını aktarır. Buna göre Aişe, masumiyetinin Allah'ın ayetleri ile ilan edilmesine binaen, kocasına teşekkür etmeyeceğini, sadece Allah'a şükür edeceğini dile getirmişti.<sup>746</sup>

Olayın açıklığa kavuşmasından sonra Margoliouth, İfk hadisesinin sonuçlarına değinir. Bu bağlamda ilk olarak müfterilerin cezalandırılması konusuna temas eden Margoliouth, Hassân b. Sâbit hariç, müfterilerin ismini zikretmediği gibi, Abdullah b. Übey'in cezalandırılıp cezalandırılmadığı hakkında da hiçbir yorumda bulunmaz. Sadece dayak yahut cezalandırılma anlamında "chastisement" ifadesini kullanan Margoliouth, *seksen değnek cezası* uygulanması gerektiği ayrıntısına girmez.<sup>747</sup>

<sup>744</sup> İbn Hişâm'daki Aişe'den gelen rivayete göre; Hiz. Peygamber'e vahyin geldiği sırada, odada Hiz. Aişe'nin ebeveyni ile Ensâr'dan bir kadın bulunmaktadır. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 247. Ancak Vâkıdî'nin aktardığı rivayette sadece Hiz. Aişe'nin ebeveyni zikredilmektedir. Bkz. Vâkıdî, s. 432.

<sup>745</sup> Margoliouth, s. 343.

<sup>746</sup> Margoliouth, s. 343. Margoliouth'un "Müsned, VI, 30" olarak verdiği rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, VI, 197.

<sup>747</sup> Margoliouth, s. 343.

Margoliouth'a göre, müfteriler arasında Hz. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit, ilave bir cezaya maruz kalmıştır. Vâkıdî rivayetine işaret eden Margoliouth, Hassân'ın değnek cezasının yanında, Safvân b. Muattal tarafından yaralandığını söyler.<sup>748</sup> Oysa Safvân ve Hassân arasında cereyan bu olay, Margoliouth'un sunduğu şekliyle, müfterilerin toplum önünde cezalandırılması gibi bir durumu yansıtmaz. Söz konusu hadise, iftiraya uğrayan Safvân'ın tamamen şahsi bir intikam alma teşebbüsüdür. Nitekim bu olayın neticesinde, Margoliouth'un da ifade ettiği üzere, Hz. Muhammed müminler arasında fitnenin yayılmasını engellemek amacıyla Hassân'a, Safvân tarafından yaralanmasının yahut dövülmesinin kefareti olarak bir mülk ve bir cariyeye hediye etmiştir.<sup>749</sup> Öte yandan Margoliouth, nazil olan ayetlerle birlikte herhangi bir kimse için zina suçunun neredeyse ispatlanamaz dereceye getirildiğini belirtir.<sup>750</sup> Aynı zamanda Hz. Muhammed'in mahremiyetine yönelik ileride gelmesi muhtemel eleştirilerin de önüne geçilmiştir.<sup>751</sup>

Margoliouth, İfk hadisesinin sonuçları bağlamında, cezalara ilaveten, Aişe-Ali arasındaki gerginliğe temas ederek, Cemel Savaşını hatırlatır. Margoliouth'a göre, bizzat ayetler vasıtasıyla masumiyeti ilan edilen Aişe'nin duyduğu gurur ve yaşadığı şeref, üzüntüsünün önüne geçmiştir. Fakat Aişe, İfk meselesinde gösterdiği tavır sebebiyle Ali'yi düşman bellemiş ve ona olan kinini canlı tutarak otuz beş yıl sonra bu düşmanlığını göstermiştir.<sup>752</sup> Her ne kadar açıkça Hz. Aişe ile Hz. Ali arasında gerçekleşen Cemel Savaşını (36 / 656) zikretmese de Margoliouth'un "otuz beş yıl sonra" ifadesiyle bu savaşı kastettiği şüphesizdir. Bunun yanında Margoliouth, *Müsned*'e atıfla Hz. Aişe ile Hz. Ali arasındaki gerginliğe işaret eden bir başka rivayet daha nakleder.<sup>753</sup> Rivayete göre Hz. Ebû Bekir, kızı Aişe'ye uğradığı bir gün karşılaştığı manzara karşısında şaşkına dönmüştü. Çünkü o esnada Aişe, babası Ebû Bekir yerine Ali'yi tercih ettiği için Hz. Peygamber'e yüksek sesle bağırıp hakaret etmekteydi.<sup>754</sup>

<sup>748</sup> Margoliouth, s. 343. Margoliouth, Hassân'ın Safvân tarafından yaralandığı rivayeti için Vâkıdî'ye atıf yapmaktadır. İlgili rivayet için bkz. Vâkıdî, s. 436-437.

<sup>749</sup> Margoliouth, s. 344.

<sup>750</sup> Margoliouth, s. 343.

<sup>751</sup> Margoliouth, s. 343.

<sup>752</sup> Margoliouth, s. 344.

<sup>753</sup> Margoliouth, s. 344, dn. 1.

<sup>754</sup> Margoliouth'un "*Musnad*, iv, 275" olarak gösterdiği rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, IV, 275. İlgili rivayet şöyle kaydedilmektedir: "Ebû Bekir, Resûlullah sallallahu aleyhi ve sellem'den

Toparlayacak olursak, Margoliouth hicri 6 yılına tarihlendirdiği Benî Mustalik Gazvesinin Müslümanlar açısından iki önemli olayla neticelendiği söyler. İlk olarak Abdullah b. Übey'in gazve sonrası Ensâr ile Muhacirler arasındaki gerginliği kışkırtan faaliyetlerinden bahseden Margoliouth, akabinde İfk hadisesini ele alır. Bu yönüyle Margoliouth'un anlatımında, İfk hadisesindeki rolü de göz önünde bulundurulduğunda, Abdullah b. Übey karakteri, iftira olayının merkezinde yer alır görünmektedir. Ancak Margoliouth, açıkça bunu dillendirmez. Öyle ki, müfterilerin cezalandırılması konusunda Abdullah b. Übey'in ismi dahi anılmaz. Öte yandan Margoliouth, Muir gibi, iftiraya maruz kalan Aişe'nin kişiliğini ön plana çıkarır. Muir'in anlatımında kıskanç karakteriyle sunulan Aişe, Margoliouth tarafından kibirli bir şahsiyet olarak lanse edilir.

Kaynakları itibariyle değerlendirildiğinde Margoliouth, İfk hadisesini İbn İshâk ve Vâkıdî rivayetlerine dayandırarak işler. Bunun yanında, konu bütünlüğü içerisinde tâli meseleler sayılabilecek hususlarda, Margoliouth'un hadislere de atıfta bulunduğu görülür. Özellikle İbn İshâk ve Vâkıdî kullanımında Margoliouth'un mukayeseli okuma yapması ve bunları dipnotta göstermesi kayda değerdir. Zira iki kaynak arasında İfk hadisesinin tarihi gibi bazı ayrıntılarda farklılıklar söz konusudur. Bu noktada Margoliouth'un birincil kaynakları kullanmasına rağmen birçok detaya yer vermediğini vurgulamak gerekir. Ayrıca Margoliouth'un, örneğin Hz. Muhammed'in vahye muhatap olma sürecini tasvir ederken, farklı olayları zaman ve mekân belirtmeksizin ilişkilendirmesi gibi, kurgusal anlatıma başvurduğunu yukarıda göstermiştik. Bununla birlikte Margoliouth, Hz. Aişe'nin babasının evine gitmesini, Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'e tavsiyesiyle ilişkilendirmesi gibi anakronik yaklaşımlarda da bulunmaktadır.

#### 2.1.6. Watt

Yirminci yüzyılda, bir diğer İskoç asıllı oryantalist Watt İfk hadisesini, *Müslüman muhalefet* olarak adlandırdığı Medine'deki münafıkların eylemleri

---

izin istedi ve Aişe'nin yüksek sesle şöyle dediğini işitti: "Vallahi, Ali'nin sana, babamdan ve benden iki veya üç kat daha sevgili olduğunu biliyordum."

çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bağlamda Abdullah b. Übey'i merkezî bir konuma koyan Watt, onun İfk hadisesindeki rolüne dikkat çekmektedir.

Watt, İfk hadisesinden önce, Hz. Muhammed ve Müslümanların hicreti takip eden beş yıl boyunca karşılaştıkları dâhilî muhalefet konusunu ele alır. Kur'an'ın tanımlamasıyla *münafikûn* (münafıklar) olarak adlandırılan bu grubu Watt, *Müslüman muhalefet* şeklinde niteler.<sup>755</sup> Bu grubun başında yer alan Abdullah b. Übey'in, Benî Kaynuka ve Benî Nadîr'in sürülmeleri ile Bedir ve Uhud savaşları gibi önemli olaylarda Hz. Muhammed'e karşı tutumunu anlatan Watt, onun bir sonraki hamlesinin Benî Mustalik Gazvesinde görüldüğünü söyler.<sup>756</sup>

Watt, Benî Mustalik kabilesi üzerine gerçekleştirilen Müreysi' Gazvesini, Vâkıdî'nin h. 5 yılı Şaban ayına (Ocak, 627), İbn İshâk'ın ise Hendek Savaşı sonrasına tarihlendirdiğini belirtmektedir.<sup>757</sup> Bu iki farklı rivayet arasından Watt, Vâkıdî rivayetini tercih ederek Müreysi' Gazvesini Hendek Savaşı öncesine tarihlendirir. Watt, Benî Mustalik'in Medine'ye saldırı hazırlığı içinde olduğuna dair haberlerin duyulması üzerine Hz. Muhammed'in ön alarak ani bir baskınla kabile üzerine saldırdığını belirtir. Watt'a göre Benî Mustalik'in hazırlık yaptığı saldırı, Mekkelilerin Medine'ye planladıkları saldırıyla eş-zamanlıdır. Dolayısıyla Watt, farklı kabilelerin aynı zamanda Medine'ye saldırması ile Hendek Savaşına işaret etmektedir. Nitekim Watt, Hendek Savaşını h. 5 yılının Zilkade (Mart, 627) ayına tarihlendirmektedir.<sup>758</sup>

Neticede Müslümanların Müreysi' Gazvesinden zaferle ayrıldıklarını söyleyen Watt, savaş sonrası cereyan eden olayları "Medine'nin iç tarihi" çerçevesinde değerlendirerek, Abdullah b. Übey'in faaliyetlerine odaklanır.<sup>759</sup> Watt, Abdullah'ın faaliyetleri bağlamında ilk önce onun Ensâr ile Muhâcirler arasında gazveden hemen sonra vuku bulan gerginlikteki rolüne temas etmektedir. "Bir kova su yüzünden çıkan tartışma"nın iki grubu karşı karşıya getiren bir kavgaya dönüştüğünü söyleyen Watt, Abdullah b. Übey'in bu durumu kışkırttığını anlatır. Buna göre İbn Übey, etrafındakilere, barış sağlamak üzere gelen Hz. Muhammed'in Medinelileri kavgaya sürüklediğini ve ayrıca Medine'ye dönüşte güçlü olanın zayıf olanı kovacağını

---

<sup>755</sup> Watt, Medina, s. 180.

<sup>756</sup> Watt, Medina, ss. 180-185.

<sup>757</sup> Watt, Medina, s. 35.

<sup>758</sup> Bkz. Watt, Medina, s. 35.

<sup>759</sup> Watt, Medina, s. 35.



söylemişti.<sup>760</sup> Hz. Muhammed, bu sözler kendisine ulaştığı halde, bizzat İbn Übey'in oğlu Abdullah'ın babasını öldürme talebi dâhil, İbn Übey'e yönelik herhangi bir eylemde bulunulmasını kabul etmemişti.<sup>761</sup>

Hz. Muhammed'in merhametli tavrından ders almayan İbn Übey'in fitne girişimlerine devam ettiğini söyleyen Watt, onun İfk hadisesindeki dahline dikkat çeker. Müreysi' Gazvesinde Hz. Peygamber'in yanında bulunan genç eşi Aişe, gazve dönüşü, Medine'ye ulaşmadan önceki son konaklama sırasında, bir şekilde ordunun gerisinde kalmıştı. Ordunun Medine'ye ulaşmasından sonra Aişe, genç ve yakışıklı Safvân ile şehre girmişti. Bunun üzerine Aişe ve Safvân hakkında dedikodular çıktığını söyleyen Watt, dedikodunun yayılması için "Abdullah b. Übey'in elinden gelen yaptığını" vurgular.<sup>762</sup> İftiranın yayılmasında İbn Übey'in "ilginç yardımcıları"nın bulunduğunu belirten Watt, iftiraya ortak olan bu kimseleri "Ebû Bekir'in kuzeninin oğlu, şair Hassân b. Sâbit ve Hz. Muhammed'in eşi Zeyneb'in kız kardeşi" şeklinde zikreder.<sup>763</sup> Bu haliyle Watt, ismen anmadığı Mistah için "Ebû Bekir'in kuzeninin oğlu", Hamne için de "Hz. Muhammed'in eşi Zeyneb'in kız kardeşi" tanımlamasını tercih eder.

İftiraya ortak olanların her birinin "Aişe'ye şahsi düşmanlık besleme, Abdullah b. Übey'e yakınlık duyma veya Muhâcirlerden hoşlanmama" gibi gerekçelerle hareket ettiklerini düşünen Watt, bu gerekçeleri şahıslarla ilişkilendirmez.<sup>764</sup> Ancak, Hz. Aişe'nin rivayetinden yola çıkarak, Watt'ın iddia ettiği şekliyle Hz. Aişe'ye şahsi düşmanlık besleyenin Hamne olduğunu varsayabiliriz. Zira Hz. Aişe, Hamne'nin iftiraya ortak olma sebebi hakkında kız kardeşi Zeyneb'e üstünlük sağlamayı amaçladığını dillendirmekteydi.<sup>765</sup> Öte yandan Watt'ın "Abdullah b. Übey'e yakınlık duyma" şeklindeki gerekçesini Hazrec kabilesine mensup olan Hassân b. Sâbit'e hamletmek mümkündür. Diğer taraftan Abdullah b. Übey, hicret zamanı Hazrec

<sup>760</sup> Watt, İbn Übey'in ikinci ifadesinin Kur'an'da karşılık bulduğunu söyler. Bu ifadenin Kur'an'da "Şehre döndüğümüzde, şeref bakımından üstün olanlar, en aşağıdakileri kesinlikle sürgün edeceklerdir. Oysa şeref, Allah'a, onun elçisine ve müminlere aittir" şeklinde yer aldığını belirten Watt, Münâfikûn Suresinin sekizinci ayetine atıfta bulunur. Bkz. Watt, Medina, s. 185-186. Karşılaştırma için bkz. Münâfikûn, 63/8.

<sup>761</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>762</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>763</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>764</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>765</sup> Hz. Aişe'nin müfterileri zikrettiği rivayetinde Hamne'yle ilgili söyledikleri için bkz. Vâkıdî, s. 434; İbn Hişam, Cilt: 3, s. 246.

kabilesinin reisi olarak taç giymeye hazırlandığı kaynaklarda kaydedilmektedir.<sup>766</sup> Dolayısıyla, Watt'ın anlatımı göz önünde tutulduğunda, “Muhâcirlerden hoşlanmama” gerekçesinin Abdullah b. Übey'i işaret ettiği izahtan varestedir.

Watt, dedikoduların haftalarca devam ettiğini söylese de iftiranın yayılmasından sonraki sürecin detaylarına temas etmez. Watt'a göre, aksi bir delil olmadığı için Hz. Muhammed, Aişe'yi suçsuz ilan etmişti ve artık bu hadise, “iftira olayı (*İfk*)” olarak anılmaya başlamıştı.<sup>767</sup> Akabinde müfterilerin cezalarına değinen Watt, suçu görece az olanların kırbaçlandığını ifade etse de bunların ismini vermez. Ancak, Watt'ın Abdullah b. Übey'i bu kategorinin dışında tutmasından anlaşılmaktadır ki, cezaya çarptırılanlar Mistah, Hassân ve Hamne'dir. Zira Watt, iftirada daha fazla payı olduğunu düşündüğü İbn Übey'in, “muhtemelen” ceza almadığını düşünmektedir.<sup>768</sup> Bu noktada Watt, kaynaklarda İbn Übey'in cezalandırıldığının söylendiğini iddia etmektedir; ancak bu iddiasını destekleyecek herhangi bir kaynağa atıf göstermemektedir. Ne var ki Watt'ın bu iddiası, tartışmaya açıktır, zira kaynaklarda İbn Übey'in cezalandırılıp cezalandırılmadığı hususu, net değildir.<sup>769</sup>

Watt, Aişe'nin masumiyetinin ilan edilmesi ve iftira suçunun cezasıyla ilgili olarak, konu hakkında nazil olduğu kabul edilen Kur'an ayetlerine referansta bulunmaz. Bu durumu, Watt'ın ilgili ayetlerden haberdar olmadığı şeklinde okumak, elbette makul değildir. Bununla birlikte Watt'ın niçin böyle bir tercihte bulunduğu, ancak şahsi yorumumuzdan ibaret kalacaktır. Kanaatimizce Watt'ın ilgili ayetlere referansta bulunmaması, Aişe hakkında üretilen dedikoduları tamamen münafıkların, özelde Abdullah b. Übey'in, iftirası olarak kabul etmesiyle izah edilebilir. Ancak yine de, onun ilgili ayetlere atıf yapmamasını önemli bir eksiklik olarak gördüğümüzü vurgulamak durumundayız.

Watt'ın İfk hadisesine, tabiri caizse, münafıkların bir operasyonu çerçevesinden değerlendirdiğine dair bir başka hususu daha burada zikretmek uygun olacaktır. Watt'a göre İfk hadisesi, İbn Übey'in Hz. Muhammed ile karşı karşıya geldiği olaylardan sadece biriydi. İfk meselesi çözüme kavuşunca, Abdullah b. Übey

<sup>766</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 237.

<sup>767</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>768</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>769</sup> İlgili rivayetler için bkz. Vâkıdî, s. 434; İbn Hişâm Cilt: 3, s. 248.

ile Hz. Peygamber arasında bir başka “yüzleşme” daha cereyan etmişti.<sup>770</sup> Esasında İfk hadisesini sürecinin bir parçası olarak kaynaklarda anlatılan Hz. Muhammed’in Ensâr ve Muhâcirleri Mescid’de toplaması olayını Watt, Hz. Muhammed’in İbn Übey’e karşı hamlesi olarak değerlendirir. Buna göre Hz. Muhammed, Mescid’de bulunan Müslümanlara bir konuşma yapmış ve ailesine yönelik iftiraya ortak olanlara, gerekli cezanın verilmesi için izin istemişti. Zira kısas hükümlerine göre, kabilenin yahut sülalenin rızası dışında verilen ceza, kısası gerektirecekti. Bunun üzerine suçluların cezalandırılması konusunda Evs ve Hazrec arasında tartışma çıktı ve bu tartışmalar, iki kabile arasında geçmişten gelen anlaşmazlığı tekrar hortlattı. Fakat bu anlaşmazlık, fazla büyümeden yatıştırıldı.<sup>771</sup> Watt’ın iki kabile arasında anlaşmazlığa sebep olaydan kastı, Abdullah b. Übey’in Hazrec kabilesine mensup olmasıyla alakalıdır. Nitekim kaynaklarda, nüanslara rağmen, Evs’ten Sa’d b. Muaz yahut Üseyd b. Hudayr’ın suçluların cezalandırılması noktasında gönüllü olduğu, Hazrec’den Sa’d b. Ubâde’nin buna itiraz ettiği rivayet edilmektedir.<sup>772</sup>

Watt, yaşanan bu olayı, Hz. Muhammed’in bilerek ve isteyerek tertip ettiği stratejik bir hamle kabul eder. Watt’a göre Hz. Muhammed, Abdullah b. Übey’in Müreysi’ Gazvesi sonrasında kışkırttığı Ensâr ile Muhâcirler arasında çıkması muhtemel bir ayrışmayı ön alarak, nispeten daha küçük ölçekli ve çözülmesi kolay bir probleme dönüştürmüştür.<sup>773</sup>

Sonuç olarak Watt’ın İfk hadisesi anlatımında baskın olan unsur, Müslüman *muhalefet* şeklinde nitelendirdiği münâfıkların başı konumundaki Abdullah b. Übey’in Hz. Muhammed’e karşı eylemleridir. Nitekim Watt, İfk hadisesini müstakil bir başlık altında yahut Benî Mustalik üzerine düzenlenen Benî Müreysi’ Gazvesi konusunda tartışmaz. Dolayısıyla Watt’ın bu tutumu, Aişe’nin Safvân ile Medine’ye gelmesi neticesinde çıkan söylentilerin dedikodu olduğuna inandığını göstermektedir.

Birincil kaynakları kullanıyor olmasına rağmen Watt’ın İfk hadisesine dair birçok detaya yer vermemesi, esasında onun Siyeri okuma biçimiyle doğrudan ilişkilidir. Bu yönüyle Watt’ın, Aişe’nin evlilik yaşında gördüğümüz gibi, Hz.

---

<sup>770</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>771</sup> Watt, Medina, s. 186.

<sup>772</sup> Nitekim Watt, konunun detaylarına değinmese de erken dönem kaynaklara atıfta bulunmaktadır. Watt’ın İbn Hişâm ve Vâkıdî’yi referans gösterdiği rivayetler için bkz. Vâkıdî, s. 431-432; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 246-247.

<sup>773</sup> Watt, Medina, s. 186.

Muhammed'in hayatına dair okumaları, daha ziyade siyasi perspektife dayanan bir yaklaşımın tezahürüdür. Bu bağlamda Watt, detayların çoğunu es geçtiği halde, Hz. Muhammed'in Mescid'de yaptığı toplantıya odaklanmaktadır. Zira Watt'ın nazarında bu toplantı, Hz. Muhammed'in Abdullah b. Übey'e karşı siyasi bir hamlesidir. Yine müfterilerin cezalandırılması hususunda İbn Übey'i "suçu az olanlardan" ayrı değerlendirmesi de Watt'ın yaklaşımının bir diğer göstergesidir. Görüldüğü üzere, özellikle Muir ve Margoliouth ile hemen hemen aynı birincil kaynakları kullanıyor olmasına rağmen Watt, İfk hadisesi anlatımını, Aişe'nin karakterine hamletmek yerine, Abdullah b. Übey'in siyasi hamleleri üzerine bina etmektedir.

### 2.1.7. Rodinson

Yine yirminci yüzyılda Fransız oryantalist Rodinson'un İfk hadisesini okuması, Watt'a yakın bir çizgide olup, siyasi saikler, bir diğer deyişle Abdullah b. Übey'in faaliyetleri merkezlidir. Bununla birlikte Rodinson, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği ve Aişe'nin karakteri gibi konulara tali derecede değinir. İfk hadisesini İbn Hişâm'ı esas alarak işlemesine rağmen Rodinson'un zaman zaman anakronizme başvurduğu görülür.

Rodinson, tabii olarak İfk hadisesini Benî Mustalik Gazvesini müteakiben konu edinir. Medine'ye saldırı hazırlığı içerisinde olan Benî Mustalik üzerine gerçekleştirilen gazve sonrası birkaç önemli olayın meydana geldiğini söyleyen Rodinson, bunları Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği, Abdullah b. Übey'in kışkırtmaları ve İfk hadisesi olarak ele alır.<sup>774</sup> Gazveyi h. 5 (626) yılı olayları içerisinde zikreden Rodinson'un, bu konuda Vâkıdî rivayetini esas aldığı anlaşılmaktadır. Böylece Rodinson, hem gazveyi hem de İfk hadisesini Hendek Savaşı öncesine tarihlendirmektedir. Bununla birlikte o, gazvenin tarihine dair herhangi bir atıfta bulunmadığı gibi, bu konu hakkında tartışmaya da girmemektedir.

Her ne kadar doğrudan İfk hadisesiyle ilişkilendirmese de ilk olarak Rodinson, gazve akabinde Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evlenmesine değinir. Muir gibi Rodinson da, bu evlilikle ilgili olarak Aişe'nin kıskançlığına vurgu yapmayı da ihmal etmez. Rodinson'un anlatımına göre, Müslümanların zaferi sonrası esir alınanlar

---

<sup>774</sup> Rodinson, s. 196.

arasında Benî Mustalik liderinin kızı Cüveyriye de bulunmaktaydı. Genç Cüveyriye, olağanüstü bir güzelliğe sahipti. Esirlerin taksimi sonrası Cüveyriye, Sâbit b. Kays'ın payına düşmüştü. Sâbit, genç ve güzel bir kadın olmasından ötürü Cüveyriye'nin serbest kalma diyetini yüksek tutmuş; bunun üzerine Cüveyriye, şikâyetle bulunmak için Hz. Muhammed ile görüşmeye gelmişti.<sup>775</sup> Rodinson, yine Cüveyriye'nin güzelliğini anlatmak için bizzat Aîşe'nin kendi sözlerine müracaat eder. Nitekim rivayete göre Aîşe, Cüveyriye'nin güzelliği karşısında, "Vallahi, onu odamın eşliğinde görür görmez, ondan nefret ettim. Hz. Peygamber'in de onu, benim gördüğüm gibi göreceğini biliyordum" demekten kendini alamamıştır.<sup>776</sup> Rodinson, bu rivayeti vererek, Aîşe'nin kıskançlığına işaret eder. Neticede Aîşe'nin haklı çıktığını söyleyen Rodinson, Hz. Muhammed'in Sâbit'e gerekli diyetini ödediğini ve akabinde Cüveyriye ile evlendiğini zikreder.<sup>777</sup>

Benî Mustalik Gazvesi sonrası gelişen bir başka önemli hadise olarak Rodinson, Ensâr ve Muhâcirler arasında çıkan tartışmada Abdullah b. Übey'in kışkırtmalarına değinir. Su kuyusunda atları sulayan bir Medinelî (Ensâr) ile bir Mekkeli muhâcir arasında çıkan kavgadan bahseden Rodinson, olayın büyüdüğünü belirtir. Rodinson'a göre Medinelîler, Muhâcirlerin Benî Nadîr'in Medine'den sürülmesinden (h. 4) sonra yapılan ganimet taksiminden daha fazla pay almasını, içlerine sindirememişlerdi.<sup>778</sup> Rodinson, işte bu kavgaya şahit olan ve geçmişteki gerilimi fırsat bilen Abdullah b. Übey'in hemen sahne aldığını ifade eder. İbn Übey, kendi topraklarında nüfus ve nüfuz bakımından Muhâcirlerin Medinelîlere üstün gelmeye başladığını, bu duruma ise onlara kucak açan Medinelîlerin sebep olduğunu dile getirmişti: "Vallahi, bence bizimle Kureyş artıkları arasında 'Besle kargayı, oysun gözünü' değişindeki gibi bir durum olacak. Fakat Medine'ye döndüğümüzde, vallahi, güçlü olan zayıf olanı sürecektir!"<sup>779</sup>

Rodinson, Abdullah b. Übey'in bu davranışı karşısında Hz. Muhammed'in takındığı tutuma temas eder. İbn Übey'in sözleri Hz. Muhammed'e iletilince Ömer,

---

<sup>775</sup> Rodinson, s. 196.

<sup>776</sup> Rodinson, s. 196. Rodinson, Hz. Aîşe'ye dayandırdığı bu ifade için "Vâkıdî, C: 1, s. 40" şeklinde referansta bulunmaktadır. İlgili rivayet için bkz. Vâkıdî, s. 411-412.

<sup>777</sup> Rodinson, s. 196-197.

<sup>778</sup> Rodinson, s. 197.

<sup>779</sup> Rodinson, Abdullah b. Übey'in bu sözleri ve genel olarak gazve sonrası faaliyetleri hakkında İbn Hişâm'a atıfta bulunur. Bkz. Rodinson, s. 197-198. Karşılaştırma için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 236-237.

peygamberden onun öldürülmesi talimatı vermesini istemiş; ancak Hz. Muhammed bu talebi geri çevirmişti: “Ne, Ömer? Yani insanlara, Muhammed ashabını öldürüyor mu dedirtelim?”<sup>780</sup> Rodinson, devamında, İbn Übey’in Hz. Muhammed’e gelerek, kendisine isnat edilen sözleri reddettiğini anlatır. Buna karşılık Hz. Muhammed konuyu kapattığını söylemiş; ancak bir türlü zihninden meseleyi atamamıştı. Dönüş yolunda Medinelî Useyd b. Hudayr, Hz. Muhammed’e gelerek tekrar konuyu açmış ve Abdullah b. Übey’in davranışlarının arka planını ortaya koymuştu. Useyd’e göre Hz. Muhammed Medine’ye hicret ettiğinde, halk İbn Übey’in krallık tacı için inciler diziyordu. Ancak şimdi İbn Übey, krallığının Hz. Muhammed tarafından çalındığını düşünüyordu.<sup>781</sup>

Rodinson, devamında sadık bir Müslüman olarak tanımladığı İbn Übey’in oğlunun farklı bir niyetle Hz. Muhammed’e geldiğini anlatır. İbn Übey’in oğlunun niyeti, şayet Hz. Muhammed, İbn Übey’in katline karar kıldıysa, bu görevi oğul olarak üstlenmekti. Zira kendisinden başkası görevi üstlendiğinde, İbn Übey’in oğlu, kabile gelenekleri gereği, kısas uygulamak zorunda kalacaktı: “... O zaman ben de onu öldüreni öldürürüm, böylece inançsız biri yüzünden müminlerden birini öldürmek zorunda kalırım ve cehenneme giderim.”<sup>782</sup> Ancak Hz. Muhammed, İbn Übey’in oğlunun teklifini de geri çevirmiş ve onu sakinleştirmişti. Rodinson, diğer taraftan İbn Übey’e olan öfkesini bastıran Hz. Muhammed’in zamanla bunun faydalarını görmeye başladığını belirtir. Artık İbn Übey ne zaman bir hata yapsa, şimdi ona ilk saldıranlar, daha önce onu koruyup kollayan Medineliler olmaktaydı.<sup>783</sup>

Rodinson’un anlatımında, Abdullah b. Übey’in tutum ve davranışları karşısında Hz. Muhammed’in bilinçli bir müsamaha siyaseti izlediği vurgusu dikkati çekmektedir. Öyle ki, İbn Übey’in oğlu da dâhil sahabe arasında onun öldürülmesi gerektiği düşüncesi hâkim olmasına rağmen, Hz. Muhammed bu düşüncüyü ısrarla reddetmiştir. Nitekim gelinen noktada Hz. Muhammed’in takip ettiği siyaset başarılı olmuş ve İbn Übey, kendisine sadık Medineliler tarafından dahi dışlanır hale gelmiştir.

<sup>780</sup> Rodinson, s. 198. Rodinson, Ömer’in, İbn Übey’i öldürmesi için Hz. Muhammed’den Abbâd b. Bîsr’i görevlendirmesini istediğini belirtir. İbn Hişâm’daki ilgili rivayet için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 236-237.

<sup>781</sup> Bu ifadelerinden önce Useyd, güçlünün Hz. Muhammed, zayıfın İbn Übey olduğunu ve şayet Hz. Muhammed isterse İbn Übey’i şehirden sürebileceğini, fakat Hz. Muhammed’in ona nezaketle davranmayı seçtiğini söyler. Bkz. Rodinson, s. 198. Karşılaştırma için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 237.

<sup>782</sup> Rodinson, s. 198. Karşılaştırma için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 238.

<sup>783</sup> Rodinson, s. 198.

Rodinson bu durumu, İbn Übey'in öldürülmesi gerektiği teklifini getiren Ömer ile Hz. Muhammed arasında geçen bir konuşmayla izah eder. Buna göre Hz. Muhammed, Ömer'in daha önceki kendisine İbn Übey ile yaptığı teklifini hatırlatmış ve şöyle demişti: "Eğer o gün İbn Übey'i öldürseydim, Medine'nin liderleri öfkeden sarsılırlardı, ama şimdi öldürmelerini emretsem, onu hemen öldürürler."<sup>784</sup>

Rodinson'un Benî Mustalik Gazvesi sonrası önemli saydığı olaylardan bir diğeri ise İfk hadisesidir. İbn Übey'in kışkırtmasını bastırmak için Hz. Muhammed, orduyu yorma gayesiyle aniden yola koymuş ve uzunca bir süre durmaksızın yürütmüştü. Fakat ordu Medine'ye ulaşmadan, son mola esnasında bir olay daha yaşanmıştı.<sup>785</sup>

Rodinson, Hz. Muhammed'in Benî Mustalik Gazvesine giderken yanında en sevdiği eşi Hz. Aişe'yi de götürdüğünü ve onun henüz on üç yaşında olduğunu söyler.<sup>786</sup> Rodinson'a göre, gazve öncesi dönemde Peygamber eşlerine saygı duyulmasını emreden ayetler gelmeye başlamıştı. Bu nedenle, Aişe devenin üstüne yerleştirilen kapalı bir sepet içinde taşınmaktaydı. Gerek yaşının küçüklüğü, gerekse sefer sırasında dağıtılan erzakın kıtlığı sebebiyle Aişe'nin ağırlığı fark edilemeyecek kadar azdı. Ayrıca her molada sepeti indirip tekrar deveye yüklemekle görevli kimseler bulunmaktaydı.<sup>787</sup>

Rodinson, Medine'ye ulaşmadan önceki son gecede verilen mola sırasında gerçekleşen olayı İbn Hişâm'dan naklen Aişe'nin rivayetiyle aktarır.<sup>788</sup> Rivayete göre, mola yerinden ihtiyaç için ayrılan Aişe, geri döndüğünde Zafâr taşlarından yapılma gerdanlığını düşürdüğünü fark etmiş ve onu geldiği yönde arama amacıyla ordudan uzaklaşmıştı. Bu esnada ordu hareket etmek için toparlanmış, Aişe'nin hizmeti ile meşgul görevliler de onun sepet içinde bulunduğu zannıyla, sepeti deveye yükleyerek yola koyulmuşlardı. Mola yerine döndüğünde kafilenin gitmiş olduğunu gören Aişe, yokluğunu fark ettiklerinde geri geleceklerini düşünerek, örtüsünü sarınmış ve uzanıp

---

<sup>784</sup> Bkz. Rodinson, s. 199.

<sup>785</sup> Bkz. Rodinson, s. 199. Bu ifadelerinden sonra İfk hadisesini anlatmaya başlayan Rodinson, sadece İbn Hişâm'daki rivayetleri esas almaktadır. Dolayısıyla biz de, Rodinson'un anlatımını, İbn Hişâm rivayetleri üzerinden değerlendireceğimizi belirtmek isteriz.

<sup>786</sup> Rodinson, burada verdiği bilgide Arap kadınlarının bu yaşlarda zaten ergenliğe ulaştıklarını ve o zamana kadar cinsel ilişkiye girmek suretiyle evliliklerinin gerçekleştiğini belirtmektedir. Rodinson, s. 199.

<sup>787</sup> Rodinson, s. 199.

<sup>788</sup> Rodinson, s. 199.

beklemeye başlamıştı. Bu şekilde uzanırken, herhangi bir sebepten ordunun gerisinde kalan Safvân b. Muattal es-Sülemî, örtünmenin emrolunmasından önce gördüğü için Aişe'yi tanımıştı. Safvân, şaşkınlıkla “Hepimiz Allah’a aitiz ve ona döndürüleceğiz! Sen Allah Resûlünün hanımısın!” diyerek ona geride kalma sebebini sormuştu. Aişe, ona cevap vermediği gibi, yol boyunca ikisi arasında herhangi başka bir konuşma da geçmemişti. Safvân, devesini Aişe’nin yanına yaklaştırıp kenara çekilerek binmesini söylemişti. Aişe’nin deveye binmesinden sonra Safvân, orduya yetişmek gayesiyle hızla deveyi çekmeye başlamıştı. Ne var ki, onlar, ne orduya yetişebilmişler ne de sabaha kadar Aişe’nin yokluğu fark edilmişti. Ordu tekrar mola verdiğinde Aişe ve Safvân’ın birlikte geldiği görülmüş ve bundan sonrası için Aişe şunu dile getirmişti: “Sonra yalancılar, ne dedilerse dediler ve artık ordu, kargaşa içindeydi. Fakat vallahi, ben hiçbir şey bilmiyordum.”<sup>789</sup>

Rodinson, İfk hadisesine sebep olacak olayı İbn Hişâm’dan böylece naklettikten sonra, “korkunç bir skandal” yaşandığını söyler.<sup>790</sup> Akabinde Rodinson, İtalyan yazar Carlo Levi’nin 1935 yılı İtalya’ında İsa’nın bile uğramadığı söylenen Eboli köyü üzerinden devlet, sistem, ideoloji eleştirisi yaptığı romanından bir alıntı paylaşır:

*...aşk veya cinsel cazibe, köylüler tarafından tabii bir güç olarak algılanır, bu öyle bir güçtür ki, hiçbir irade, ona karşı koymak için yeterince güçlü değildir. Bir erkekle bir kadın, hiçbir şahit olmadan birbirlerini yalnız bulsalar, hiçbir şey onları diğerinin kollarında olmaktan koruyamaz. Hiçbir kararlılık derecesi, iffet ya da başka herhangi bir engel onları alıkoyamaz ve şayet tesadüfen gerçekten sevişmişlerse de, pekâlâ yapmış gibi olabilirler. Basitçe, birlikte olmak sevişmeye varır.”<sup>791</sup>*

Rodinson’a göre, Lukanyan köylüleri için geçerli olan bu durum, hem Hz. Muhammed dönemi hem de günümüz Arapları için geçerlidir. Filhakika, Rodinson’un yaptığı benzetme, farklı coğrafya, farklı kültür, farklı zaman dilimi olması ve genelleme içermesi itibariyle eleştiriye açıktır; ancak vakıa, Rodinson’un yaptığı tespit doğru çıkmıştır. Nitekim Aişe’nin Safvân ile orduya ulaşması, ikisi arasında dedikoduların üretilmesine zemin hazırlamıştı.

<sup>789</sup> Rodinson, s. 199-200. Rodinson, bu rivayeti İbn Hişâm’dan (s. 732) naklen vermektedir. İlgili rivayet için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 244-245.

<sup>790</sup> Rodinson, s. 200.

<sup>791</sup> Carlo Levi, **Cristo si è fermato a Eboli**, Fransızcaya çev. Jeanne Modigliani, Paris, Gallimard, 1984, p. 93’ten naklen, Rodinson, s. 200.



Bu noktada Rodinson, oldukça ilginç ve farklı bir iddiayla karşımıza çıkar. Rodinson’a göre “her zamanki dedikoducular”, “Aişe’nin bu olaydan önce de birçok kez Safvân ile konuştuğu” dedikodusunu yaymışlardı.<sup>792</sup> Akabinde Rodinson, dört grup sayarak, bu kimselerin Aişe’nin Safvân ile konuştuğu dedikodusunu yayanlar olduğunu söyler. Motivasyonları itibariyle bu dört grup; “Ebû Bekir’i ve arkadaşlarını kışkananlar,” “Aişe’nin rezil olmasından fayda uman Hz. Peygamber’in diğer eşlerinin akraba ve arkadaşları,” “Hz. Muhammed’in mahremindeki problemlerden çıkar sağlamak için bunu iyi bir fırsat gören münafıklar” ve “Aişe’nin sivri dili ve kaprisli davranışlarından rahatsızlık duyan kimseler”den oluşmaktadır.<sup>793</sup> Daha önce oryantalistler tarafından benzer ifadelerle dile getirilen bu gerekçeler, İfk hadisesindeki dedikoduculara hasredilmekteydi. Ancak Rodinson, bu kimseleri, İfk hadisesinin dedikoducuları olarak değil, Aişe’nin Safvân ile konuştuğunu yayanlar şeklinde ifade etmektedir.<sup>794</sup> Ne var ki Rodinson’un bu iddiası mesnetsizdir. Nitekim sadece Rodinson’un İfk hadisesi anlatımını esas aldığı İbn Hişâm’da değil, Vâkıdî’de de böyle bir olaydan söz edilmemektedir. Dolayısıyla Rodinson’un böyle bir kanıya nereden ve nasıl vardığı muallaktır. Kaldı ki bu, Rodinson’un yorumu şeklinde açıklanabilecek bir husus değildir. Zira gerekçeleri itibariyle kategorize ettiği gruplar, diğer birçok oryantalistin de işaret ettiği üzere, esasında Aişe’nin Safvân ile Medine’ye ulaşmasından sonra iftira atan kimseleri nitelemektedir.

Bu mesnetsiz iddiasının ardından Rodinson, Aişe’nin gerdanlığı ile ilgili bir başka olayın daha yaşandığını söyler. Buna göre Aişe, susuz bir bölgede durduğu vakit, yine gerdanlığını kaybetmiş ve onu aramaya gitmişti.<sup>795</sup> Sadece bir cümleyle bu olaydan bahseden Rodinson’un kastı, net değildir. Ancak Benî Mustalik Gazvesi ve İfk hadisesini Vâkıdî’den takip ettiğimizde, Rodinson’un kastı hakkında tahminde bulunabiliriz. Anlaşıldığı kadarıyla Rodinson, bu ifadeleriyle, kaynaklarda teyemmüm ayetinin nüzulüyle ilişkilendirilen olaya atıfta bulunmaktadır. Fakat Rodinson’un İfk hadisesi anlatımında atıfta bulunduğu İbn Hişâm’da bu olay zikredilmez. Vâkıdî’de anlatılan bu olay ise hemen İfk hadisesi öncesinde geçmektedir.<sup>796</sup>

<sup>792</sup> Rodinson, s. 200. Rodinson, bu iddiası için herhangi bir kaynağa atıfta bulunmaz. Biz, taradığımız rivayetlerde böyle bir olaya tesadüf etmediğimizi belirtmek durumundayız.

<sup>793</sup> Rodinson, s. 200.

<sup>794</sup> Rodinson, s. 200.

<sup>795</sup> Rodinson, s. 200-201.

<sup>796</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 426-427.

Rodinson, daha sonra İfk hadisesindeki müfterilere temas eder. Müfterilerin kimler olduğu hususundaki Rodinson'un ifadeleri, onun İfk hadisesinin arka planına dair düşüncesini yansıtmaları bakımından önemlidir: "Onu (Aişe'yi) suçlayanların elebaşısı, *tabii ki* Abdullah b. Übey'di, onu Hz. Ebû Bekir'in akrabası Mistah ve Hz. Peygamber'in propagandacı şairi Hassân b. Sâbit takip etti."<sup>797</sup> Vurguladığımız üzere, Rodinson, Abdullah b. Übey'i şüphesiz elebaşı kabul etmekle Benî Mustalik Gazvesi sonrası cereyan eden olaylarda olduğu gibi, İfk hadisesinde de aynı konuma koymaktadır. Öte yandan Rodinson'un müfteriler olarak sadece İbn Übey, Mistah ve Hassân b. Sâbit'i sayması, İbn Hişâm'daki rivayetle tenâküz içermektedir. Nitekim İbn Hişâm'da iftirayı yayanlar arasında Hamne bint Cahş da zikredilmektedir.<sup>798</sup>

Rodinson, Aişe ile Safvân hakkında dedikoduların yayılmasından sonraki süreçte Hz. Muhammed'in büyük üzüntü yaşadığını belirtir. Fakat Rodinson'a göre Hz. Muhammed, üzüntüsü yanında, aynı zamanda çok sevdiği "çocuk-karısı"nın masumiyeti hususunda şüphelenmekten kendisini alıkoyamamıştır. Rodinson, "Aişe, acaba onu genç ve yakışıklı Safvân ile aldatmış mıydı?" ve "Aişe hastaydı; hiçbir şey bilmediğini söylüyordu. Bu bir hile olamaz mıydı?" sorularıyla, *güya* Hz. Peygamber'in zihnindeki şüpheleri yansıtır.<sup>799</sup> Rodinson'un Hz. Aişe hakkında Hz. Muhammed'e isnat ettiği şüphelerin temelinde, Aişe'nin kocasından eski yakınlığı göremediği yönündeki ifadesi yatmaktadır. Zira Aişe, sefer dönüşü hastalığı sebebiyle evinde dinlendiği için iftiralarla haberi olmadığını iddia ediyordu. Onun bakımını ise annesi üstlenmişti. Bu süreçte Hz. Muhammed, Aişe'nin önceki hastalık zamanlarında gösterdiği sıcaklığı, şimdi göstermiyordu. Bunun üzerine Aişe, daha iyi bakılacağını düşünerek annesinin evine gitme hususunda Hz. Muhammed'den izin istemiş ve Hz. Peygamber de onun bu isteğini kabul etmişti.<sup>800</sup>

Rodinson, yaklaşık üç hafta boyunca toplumda yayılan iftiradan Aişe'nin tesadüfen haberdar olduğu bir anekdot paylaşır.<sup>801</sup> Bizzat Aişe'ye atfedilen rivayeti Rodinson, kaynak göstermeksizin şöyle verir:

*Bizler Arabız ve bizim, yabancıların olduğu gibi, evlerimizin içinde, tabii hacet görmek için tuvaletlerimiz yoktur. Biz bunlardan nefret eder ve tiksiniyoruz. Bizler, (hacet için) Medine'nin boş alanlarına gideriz. Kadınlar, her akşam hacet*

<sup>797</sup> Bkz. Rodinson, s. 201. Alıntındaki vurgu, tarafımıza aittir.

<sup>798</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 246.

<sup>799</sup> Rodinson, s. 201.

<sup>800</sup> Rodinson, s. 201.

<sup>801</sup> Rodinson, s. 201.

*görmek için dışarı çıkarlar. Ben bir gece bu iş için Ümmü Mistah Ebî Ruhm ile dışarı çıktım. Onun annesi bint Şahr, babam Ebû Bekir'in teyzesiydi. Benim yanımda yürürken, ayağı eteğine takılınca bağırdı: "Lanet olsun Mistah!" Ben ona, "Vallahi, Bedir'e katılan bir Muhacire bunu demek kötü bir şeydir," dedim. O da bana, "Ne? Haberi duymadın mı ey Ebû Bekir'in kızı?" diye sorunca, "Hangi olay?" diye cevap verdim. Sonra o bana, yalancıların söylediklerini anlattı. Ona, "Gerçekten böyle mi?" diye sorunca, "Vallahi, öyle!" dedi. Vallahi, yapmakta olduğum işi bitiremedim ve eve gittim; vallahi, hıçkırıklarımın ciğerimin patlayacağını düşündüğüm zamana kadar ağlamayı bırakmadım."<sup>802</sup>*

Aişe, hakkında çıkan dedikoduları duyar duymaz annesine gitti ve olanları anlattı. Bunun üzerine annesi Aişe'yi, "Üzülme, kızım. Güzel bir kadının, onu seven ve bunun yanında başka karıları olan bir adamla evli olması nadirdir. Diğer karıları, başkalarının da yaptığı gibi, onun hakkında bir sürü hikâye ve masal anlatmadan duramazlar!" sözleriyle teskin etmeye çalıştı.<sup>803</sup>

Her ne kadar Rodinson bu rivayeti aktarsa da, Arapların tuvalet alışkanlığının konu edilmesinden hareketle rivayete şüpheli yaklaştığını ifade etmektedir. Rodinson'a göre Arapların ilkel durumunu gösteren bu anlatım, rivayetin fâsit Farisilerce sonradan eklenmiş olabileceği ihtimalini barındırmaktadır.<sup>804</sup>

Rodinson, Hz. Muhammed'in taşıdığı kaygıyla, artık meseleyi çözüme kavuşturmaya çalıştığını anlatır. Bu bağlamda ilk olarak, Hz. Muhammed'in yaptığı istişarelerden bahseder. Hz. Muhammed, önce Üsâme b. Zeyd ile görüşmüş ve Üsâme, Aişe hakkında olumlu görüş bildirmişti. Rodinson'a göre, Hz. Muhammed, Üsâme'yle görüşmesinin ardından Aişe'nin hizmetçisi Büreyre'yi sorgulamıştı.<sup>805</sup> Rodinson, Büreyre'nin, "Aişe hakkında iyilikten başka bir şey bilmiyorum. Onun aleyhine söyleyebileceğim tek şey var. Hamur yoğuruyordum ve Aişe'ye hamura göz kulak olmasını söyledim, fakat o uyuyakaldı ve koyun gelip hamuru yedi" dediğini aktarır. Daha sonra Hz. Peygamber'in, damadı Ali'ye danıştığını belirten Rodinson, onun "*Bir sürü kadın var, tek yapman gereken onu değiştirmek*" sözlerini dile getirdiğini

---

<sup>802</sup> Rodinson, s. 201-202.

<sup>803</sup> Rodinson, s. 201-202. Rodinson'un İbn Hişâm'dan (s. 733) naklettiği rivayet için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 246.

<sup>804</sup> Rodinson, s. 201.

<sup>805</sup> Eserin İngilizce çevirisinde, Hz. Aişe'nin hizmetçisinin ismi "Burâya" olarak geçmektedir. Ancak, eserin orijinal dili olan Fransızca baskısına bakıldığında, bu hatanın çevirmenden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Zira eserin orijinalinde Büreyre ismi, *Borayra* olarak telaffuz edilmektedir. Karşılaştırma için bkz. Rodinson, Mahommed, s. 202; Maxime Rodinson, **Mahomet**, Seuil Editions, 1994, s. 254.

nakleder.<sup>806</sup> Rodinson, Hz. Muhammed'in yaptığı istişareler için İbn Hişâm'ı referans göstermektedir. Ancak burada, yine bir hata söz konusudur. Rodinson'un aktardığı şekliyle Hz. Muhammed'in istişaresinden Üsâme, Büreyre ve Ali sıralaması, ne İbn Hişâm'da ne de Vâkıdî'de yer alır. Zira her iki kaynakta sıralama, Üsâme, Ali ve Büreyre olarak verilir. Bu tertibe rağmen, iki kaynak Büreyre ile görüşmenin kimin tavsiyesi ile yapıldığı noktasında birbirinden ayrışır. Hz. Muhammed'in Büreyre ile görüşmesi, İbn Hişâm'a göre Hz. Ali'nin tavsiyesiyle gerçekleşirken; Vâkıdî'ye göre Üsâme'nin yönlendirmesi neticesinde olmaktadır.<sup>807</sup> Dolayısıyla Rodinson'un olayı hikâyeleştirme amacıyla kurguyu bozduğunu kabul etsek dahi, referans olarak gösterdiği İbn Hişâm rivayetini değil, Vâkıdî rivayetini esas aldığı anlaşılmaktadır.

İstişare konusuna tekrar dönersek, Rodinson, Ali'nin Aişe'ye yönelik tavrı hakkında sorgulamada bulunur. Rodinson'a göre Ali'nin tavrı için muhtemel iki sebep vardır. İlki, Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma, pek sevmediği Aişe'ye karşı kocası Ali'yi kışkırtmış olabilir. İkinci sebep ise, bir tarafta Hz. Ali'nin diğer tarafta ise Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer'in kabilelerinin yer aldığı iki grup arasındaki siyasi çekişmenin izdüşümleridir. Nitekim bu iki taraf arasındaki çekişme, İslam tarihi boyunca etkisini gösterecek iki grubun ortaya çıkmasına sebep olmuştu.<sup>808</sup>

Rodinson'un dile getirdiği ilk muhtemel sebep olan Hz. Fâtıma ve Hz. Aişe arasındaki rekabet sonucu Hz. Ali'nin Hz. Aişe aleyhinde görüş belirttiği iddiası, herhangi bir tarihî veriyle desteklenmediği müddetçe, bir yorumdan ibarettir. Kaynaklarda Hz. Aişe'nin kıskançlığına ve genel olarak Hz. Muhammed'in eşleri arasında rekabetin ve ayrışmanın mevcudiyetine dair kayıtlar yer almaktadır. Ancak İfk hadisesi gibi bir olayda, henüz suçluluğu ispatlanmamış bir kadının zina iftirasıyla karşı karşıya kaldığı bir durumda, Hz. Muhammed'in kızı Fâtıma'nın, Hz. Muhammed'in en sevdiği Aişe'ye karşı, kocası Hz. Ali'yi kışkırtması, akla uygun gelmemektedir.

Öte yandan, Rodinson'un detaylarına temas etmeksizin söz ettiği iki grup ile kastının, “tarih boyunca etkisini” gösterdiğini belirtmesinden hareketle, Sünni-Şii ayrışması olduğu açıktır. Fakat bu durumda Rodinson'un iddiası gereği, söz konusu

<sup>806</sup> Rodinson, rivayetler için Rodinson, İbn Hişâm'ı (s. 734) referans göstermektedir. Bkz. Rodinson, s. 202. Rodinson'un İbn Hişâm'dan hatalı naklettiği rivayeti karşılaştırma için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 247.

<sup>807</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 247; karşılaştırma için bkz. Vâkıdî, s. 430.

<sup>808</sup> Rodinson, s. 202.

ayrışmanın Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in kabileleri ile Hz. Ali'nin kabilesi arasında olduğu anlamı çıkmaktadır. Kaynaklardaki mevcut bilgilerde, en azından henüz Hz. Muhammed hayattayken böyle bir ayrışmanın izlerine rastlamak mümkün değildir.<sup>809</sup> Dolayısıyla Rodinson'un bu iddiasının anakronik bir yaklaşım olduğu düşüncesindeyiz. Zira Rodinson, Hz. Muhammed dönemine dair tarihî malzemeyi ve/veya olayı, Hz. Muhammed'in vefatından sonra peyda olan Sünni-Şii ayrışması olgusuyla yorumlama gayretindedir. Bir başka ifadeyle Rodinson'un, tarihi geriye doğru okuyarak, rivayetleri olguya uydurma üzerine inşa ettiği siyasi rekabete dair yorumu, bize göre zorlama bir iddiadır.

Hemen yukarıda Rodinson'un, Aişe ile Ümmü Mistah arasında geçen konuşmaya dair kritiğini vermiştik. Rodinson'a göre söz konusu rivayet, Arapların ilkel durumunu tasvir ettiği için Fârisilerce uydurulmuş olma ihtimali barındırmaktaydı. Dolayısıyla Rodinson, İslam tarihi kaynaklarında uydurma rivayetler bulunabileceği kanaatini göz ardı etmemektedir. Ancak Rodinson'un, bize göre daha dikkatli ele alınması gereken Hz. Aişe ve Hz. Ali arasında gerilimin var olduğu izlenimi veren rivayetlere, aynı ihtiyatla yaklaşmaması, anlaşılır bir durum değildir.

Nihayetinde Rodinson, Hz. Aişe'nin Hz. Ali'yi, sebebi ne olursa olsun takındığı tavır yüzünden, hiçbir zaman affetmediğini belirtir. Rodinson'a göre, Margoliouth'ta da gördüğümüz üzere, Ali'nin bu tavrı, yirmi yıl sonra bir kılıç darbesiyle ölümüne sebebiyet veren bir suikasta yol açmıştır.<sup>810</sup> Yine bu noktada Rodinson'a itiraz etmek durumundayız. Çünkü Hz. Ali'nin uğradığı suikastın gerekçesi, Hz. Aişe ile yaşadığı rekabet değil, tarihî kaynakların apaçık işaret ettiği üzere Haricilerin ortaya çıkmasına neden olan Muaviye ile yaşadığı hilafet mücadelesidir.

İfk hadisesinin anlatımına devam eden Rodinson, Hz. Muhammed'in Müslümanları Mescid'de topladığı sırada Evs ve Hazrec arasında meydana gelen gerilime değinir. Toplantıda söz alan Evs'ten Useyd, kendi kabilesi içinde yer alan iftiracıların icabına bakmakla kalmayıp iftiraya karışan Hazrecilileri de memnuniyetle

---

<sup>809</sup> Bilindiği üzere, bugünkü teopolitik Sünni-Şii ayrımının tam karşılığı olmasa da, Hz. Ali'nin muhalefetinden bahsetmek için, en erken olay olarak hilafet seçimlerine işaret edilebilir, ki bu başlı başına ayrı bir çalışmanın söz konusudur.

<sup>810</sup> Rodinson, s. 202.

öldüreceğini Hz. Peygamber'e iletmişti. Useyd'in sözlerine mukabil, Hazrecliler onu yalancılıkla itham etmişti. Rodinson, akabinde Hazrec'den şair Hassan b. Sâbit'in muhacirleri ve Safvân'ı hicvettiğini söyler. Rodinson'a göre artık bu olayla artan gerilimin dindirilmesi hayati bir mesele haline gelmişti.<sup>811</sup>

Tam böyle bir zamanda "Allah'ın yardımı"nın Hz. Muhammed'e yettiğini vurgulayan Rodinson, Hz. Aîşe'nin masumiyetine dair ayetlerin nüzul sürecini anlatır.<sup>812</sup> Hz. Muhammed, ailesinin yanında kalan Aîşe'nin yanına giderek ondan, şayet bir hata yaptıysa Allah'tan af dilemesini istemişti. Aîşe, Hz. Muhammed'in bu sözleri karşısında ailesinden kendi lehine bir duruş beklediği halde, onların da sessiz kaldıklarını gördü. Bunun üzerine Aîşe, yanlış bir şey yapmadığını, dolayısıyla itham edildiği suçla alakalı tövbe etmeyeceğini gözyaşları içerisinde dile getirmişti. Rodinson, Aîşe'nin bu imtihana sabırla tahammül edeceğini ifade ettiği esnada, *Yakub*'un ismini hatırlayamadığı için *Yusuf'un babası* gibi benzetmesini yaptığını nakletmektedir.<sup>813</sup>

Rodinson, Hz. Muhammed'in vahiy alma sürecini detaylı bir şekilde tasvir eder. Artık Hz. Muhammed ne yapacağını şaşırılmış haldeydi. Bu esnada vahiy nazil olmaya başlamıştı. Üstünü örttüler ve başının altına deri bir yastık koydular. Aîşe'nin anne ve babası, gelecek vahiy heyecanla beklerken, Aîşe kendinden emin bir şekilde sakince duruyordu. Nihayet her şey bitti; Hz. Muhammed vahiy halinin etkisiyle alnından süzülen "soğuk bir günde oluşan su damlaları gibi" terleri sildi.<sup>814</sup> Rodinson, Hz. Muhammed'in "Müjde, Aîşe! Allah senin masumiyetini vahyetti" diyerek evden çıktığını ve nazil olan ayetleri insanlara okuduğunu belirtir. Müteakiben, konu hakkında nazil olan Nûr suresi 11-15. ayetlerinin mealini verir.<sup>815</sup>

Rodinson, Hz. Aîşe'ye atılan iftiraya binaen nazil olan ayetlerdeki azarlamaların sadece olay özelinde kalmadığını ifade eder. Bu ayetlerin genele teşmil edilerek, ilgili hükümlerin emsal karar haline getirildiğini ifade eden Rodinson, yeni

---

<sup>811</sup> Rodinson, s. 202.

<sup>812</sup> Rodinson, s. 202.

<sup>813</sup> Rodinson, s. 202-203.

<sup>814</sup> Rodinson, s. 203. Her ne kadar Rodinson, bu anlatımı için referans göstermese de, barındırdığı detaylar itibarıyla ilgili rivayet, İbn Hişâm'daki ifadelerle benzerlik arz etmektedir. Karşılaştırma için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.

<sup>815</sup> Rodinson, s. 203. Rodinson, İfk hadisesiyle ilgili Nûr Suresinin sadece 11-15. ayetlerini mealen vermektedir. Oysa kaynaklar, konuyla doğrudan alakalı ayetleri, aynı surenin 11-20. ayetleri olarak kabul etmektedir. Rodinson'un mealen verdiği ayetler, anlam bakımından herhangi bir tezatlık içermediği için tekrar verme gereği duymadık. Karşılaştırma için bkz. Nûr, 24/11-15.

hükümleri yorumlar. Buna göre artık, evli olan yahut olmayanlara zina suçu isnad eden bir kişinin dört şahit getirmesi zorunlu hale gelmiştir. Şayet suçlamalar gerçekse, yani müddei dört şahit getirebilirse, zinaya karışan her iki taraf da yüz değnek cezasına, müddei dört şahit getiremediği takdirde kendisi yalancı şahit olarak kabul edilmek suretiyle seksen değnek cezasına çarptırılacaktır.<sup>816</sup> Rodinson'a göre bu kural, zina suçu işlemeye niyet eden Müslümanlar için bir nimetti. Çünkü zinanın ispatı için, birleşmenin bilfiil gerçekleştiğini aynı anda bizzat gören dört şahidin bulunması neredeyse imkânsızdı. Bu durum, en azından dedikoduların önüne geçmek ve yetkililerin suçlanan kişiye özel bir gazezi yoksa geçerliydi. Rodinson, ilahi hükümle zorlaştırılan zina suçunun, Hz. Peygamber dönemi sonrası İslam toplumlarında değiştirildiğini belirterek, hukuki düzenlemelere eleştirel yaklaşır: "Fakat İslam'ı kabul eden milletlerin kıskanç gelenekleri, eninde sonunda Hz. Peygamber'in ve Tanrı'sının müsamahasından daha güçlü hale geldi ve (kutsal) metinlere rağmen, onlar kendi sert ahlâki değerlerini tebdil etmekte tereddüt duymadılar."<sup>817</sup>

Rodinson, İfk hadisesinin sonuçları bağlamında, ayetlerle belirlenen cezaların uygulanması konusuna temas eder. Rodinson, iftiracılara değnek cezası getirildiğini söylemekle birlikte, kimlerin cezalandırıldığı hususunda net ifadeler serdetmez. Oysa anlatım boyunca takip ettiği İbn Hişâm'da, Mistah, Hassân ve Hamne'nin ismen zikredilerek cezalandırıldıkları söylense de Rodinson, sadece İbn Übey ve Hassân hakkında yorumda bulunur.<sup>818</sup> İbn Übey'in cezalandırılmadığını savunan Rodinson, cezadan muaf tutulma gerekçesi hakkında diğer oryantalistlerden farklı bir yaklaşım ortaya koyar. Rodinson'a göre İbn Übey, muhtemelen ilerlemiş yaşından ötürü cezalandırılmamıştır.<sup>819</sup> Bununla birlikte İfk hadisesindeki rolünden ötürü İbn Übey, itibarını ve siyasi etkinliğini kaybetmiştir.

Rodinson, diğer taraftan şair Hassân'ı konu etse de onun değnek cezasına çarptırılıp çarptırılmadığı hususuna değinmez. Hassân'ın İfk hadisesi nedeniyle Safvân'ı hicvettiğini hatırlatan Rodinson, bu yüzden Hassân'ın Safvân tarafından saldırıya maruz kaldığını ve bir kılıç darbesiyle yaralandığını söyler. Akabinde Hassân'ın kabilesi Hazrec'den bazı kimseler Safvân'ı yakalamışlardı. Hassân'ın

<sup>816</sup> Rodinson, s. 203. Rodinson, zikrettiği hükümlerin dayanağını sunmamaktadır. Zina ve zina iftirasının cezasına dair hükümleri için bkz. Nûr, 24/2-6.

<sup>817</sup> Rodinson, s. 203-204.

<sup>818</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.

<sup>819</sup> Rodinson, s. 204.

ölmesi halinde doğacak muhtemel bir kan davası gereğince Safvân bir müddet hapsedildi. Nihayet Hassân'ın tamamen sağlığına kavuşmasından sonra ve Hz. Muhammed'in devreye girmesiyle Safvân hürriyetine kavuştu. Buna göre Safvân tarafından yaralanan Hassân'a ise diyet olarak "bir arazi ve bir Kıptî köle kız" verildi.<sup>820</sup> Rodinson, bu ifadeleri için yine referans göstermez. Ancak İbn Hişâm'daki rivayette, aynı ifadeler birebir yer almaktadır.<sup>821</sup> Rodinson, öte yandan müfterilerden biri olan Hassân'ın, artık Aişe'nin iffetine ve ev işlerindeki becerilerine methiyeler dizen mısralarıyla kendisini affettirdiğini belirtir.<sup>822</sup>

Rodinson, ayrıca Aişe'nin İfk hadisesinden sonraki durumunu da aktarır. Masumiyetinin ayetlerle ilan edilmesinden ötürü Aişe, mağrur bir şekilde bu işten kurtulmuştur. Bu nedenle o, kocasına teşekkür etmek için hiçbir neden vermeyen Allah'a hamd etmiştir.<sup>823</sup> Rodinson ayrıca, Aişe'den gelen ve Safvân'ın iktidarsız olduğunu bildiren rivayetle olayın tamamen açıklığa kavuştuğunu söyler.<sup>824</sup> Zikrettiği bu rivayet için atıfta bulunmasa da Rodinson'un İbn Hişâm'ı esas aldığı anlaşılmaktadır.<sup>825</sup> Ancak Rodinson, bu rivayete herhangi bir tenkit getirmemektedir. Oysa kaynaklarda, Safvân'ın iktidarsız olmadığı yönünde rivayetler mevcuttur. Örneğin İbn Sa'd'da anlatılan bir olaya göre Safvân, karısının sürekli oruç tuttuğu için kadınlık görevini yerine getirmediğini belirterek Hz. Peygamber'e şikâyetle bulunur.<sup>826</sup>

Son olarak Rodinson, İfk hadisesinin sonuçlarına ilaveten birtakım hususlara temas ederek konuyu noktalamaktadır. Rodinson'a göre bu olay, Hz. Peygamber'in eşlerinin, daha dikkatli korunması gerektiğini göstermiştir. Hz. Muhammed'in ve eşlerinin evi olması yanında, sosyal fonksiyonları bulunan Mescid-i Nebi'nin devamlı surette kalabalık olmasından ötürü, Hz. Peygamber'in aile hayatına dair yeni düzenlemeler getirilmiştir. Artık seslenmeden ve izin almadan Hz. Muhammed'in ve

---

<sup>820</sup> Rodinson, s. 204.

<sup>821</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252. Rodinson'un "bir arazi" dediği yer, Vâkıdî'de yer alan bir rivayete göre *el-Berâh*; Kıptî köle kız şeklinde tarif edilen kişi ise *Sîrin*'dir. Bkz. Bkz. Vâkıdî, s. 438.

<sup>822</sup> Rodinson, s. 204.

<sup>823</sup> Rodinson, s. 204.

<sup>824</sup> Rodinson, s. 204.

<sup>825</sup> Rivayete göre Aişe şöyle dedi: "İbn Muattal soruşturuldu. Onun iktidarsız (kadınlarla ilişki kuramayan) biri olduğu anlaşıldı. Ondan sonra da şehit olarak öldürüldü." Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252.

<sup>826</sup> İbn Sa'd, Cilt: 5, s. 157. Ayrıca, Safvân'ın iktidarsız olmadığı hususundaki tartışma için bkz. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 4. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, ss. 337-338.



eşlerinin evine girmek ve arada perde/örtü bulunmaksızın Hz. Peygamber'in eşleriyle konuşmak yasaklanmıştır. Bu tedbirlere ilaveten, ayrıca onların yüzlerini örtmesi emredilmiştir.<sup>827</sup> Her ne kadar Rodinson, Hz. Peygamber'in eşlerine yönelik gelen bu emir ve yasakları, İfk hadisesinin bir sonucu bağlamında değerlendirmekteyse de, rivayetlerin aktardığı üzere bu uygulamalar, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliğinin hemen akabinde vahyedilen ve *Hicâb ayeti* olarak anılan Ahzâb Suresinin 53. ayetiyle tespit edilmiştir.<sup>828</sup> Bu noktada, İfk hadisesinin zamanı ve Hz. Peygamber ile Zeyneb bint Cahş'ın evlilik tarihi arasındaki öncelik-sonralık münasebeti önem kazanmaktadır. İlerleyen bölümlerde tartışılacağı üzere, İfk hadisesinin vuku bulduğu tarih kadar, Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evlilik tarihi de ihtilaflıdır.<sup>829</sup> Ancak eserindeki bütünlük göz önüne alınarak bakıldığında Rodinson, İfk hadisesini müteakip başka bir olay yaşandığı belirtmekte ve Hz. Muhammed'in Hz. Zeyneb ile evliliğini konu edinmektedir. Burada Rodinson, evliliğin İfk hadisesinden iki ay sonra gerçekleştiğini söylemekteyse de bu tarihlendirme için herhangi bir referans göstermemektedir.<sup>830</sup> Ancak, yukarıda ortaya koyduğumuz üzere, İfk hadisesi anlatımında Rodinson, olayı h. 5 yılına tarihlendiren Vâkıdî rivayetlerini esas almaktadır. Zeyneb bint Cahş evliliği konusunda da yine referans göstermeyen Rodinson'un, Vâkıdî rivayetlerini kabul ettiği anlaşılmaktadır. İki olayın tarihlendirmesinden hareketle Rodinson'un anlatımı tutarlı gözükabilir. Fakat İfk hadisesi rivayetlerinde Hz. Aişe'nin hevdec kullanımıyla ilgili hususları anlatırken Hicâb ayetlerinden bahsetmesi; müfteriler arasında ismi geçen Hamne bint Cahş'ın, iftiraya sahip çıkma gerekçesini, kardeşi Zeyneb'in pozisyonunu güçlendirme şeklinde sunması; İfk hadisesi sonrası Hz. Muhammed'in Hz. Aişe hakkında Hz. Zeyneb'den görüş alması gibi konulara yer verilmektedir. Ayrıca, Rodinson'un İfk hadisesindeki anlatımında sunduğu şekliyle, Hz. Muhammed, Cüveyriye ile hemen gazve sonrasında evlenmiştir. Fakat rivayetler, Hz. Muhammed'in Zeyneb ile evliliğinin, Cüveyriye ile

---

<sup>827</sup> Rodinson, s. 204.

<sup>828</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 166-168.

<sup>829</sup> Hz. Peygamber'in Hz. Zeyneb ile evlilik tarihi hakkında h. 3, 4 ve 5 yılı işaret edilmekteyse de h. 5 yılı görüşü, çoğunluk tarafından kabul edilmektedir. İbn Sa'd'da geçen Vâkıdî rivayetlerine göre evlilik tarihi için iki kayıt bulunmaktadır. Bunlardan biri, bizzat Hz. Aişe'ye dayandırılmakta ve Hz. Aişe, evliliğin Müreysi' Gazvesinden dönerken yahut gazvenin hemen sonrasında gerçekleştiğini söylemektedir. Vâkıdî'ye isnad edilen diğer rivayette ise tam bir tarih zikredilmekte ve evliliğin h. 5 yılı Zilkade ayının ilk gününde yapıldığı kaydedilmektedir. Bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 110.

<sup>830</sup> Bkz. Rodinson, s. 204-205.

evliliğinden önce olduğunu ifade etmektedir.<sup>831</sup> Öyleyse, Hz. Muhammed ile Hz. Zeyneb'in evliliğinin, doğal olarak İfk hadisesinden önce olması gerekir. Bu durumda İfk hadisesinin tarihini, Zeyneb bint Cahş ile evlilikten önce veren Rodinson'un bu iddiası, anakronizme işaret etmektedir. Oysaki, her ne kadar referans göstermese de, Vâkıdî rivayetlerini temel aldığından hareketle, Rodinson'un kendi içinde tutarlı bir anlatım sunduğu söylenebilir. Bu durumda, onun rivayetleri kritik etmediği gibi bir sonuca ulaşmak mümkündür. Kaldı ki, ne İbn Hişâm ne de Vâkıdî rivayetlerindeki İfk hadisesi anlatımlarında olayın sonuçlarıyla alakalı olarak Hicâb ayetlerinden bahsedilmektedir.

Genel hatlarıyla özetleyecek olursak, Rodinson'un İfk hadisesine yaklaşımının, Abdullah b. Übey'in elebaşı olduğu dedikoduyu seven bir grup Arap tarafından üretilen bir iftira üzerine temellendirildiği görülecektir. Hicri 5 yılına tarihlendirdiği Benî Mustalik Gazvesi sonrası üç önemli olaydan bahseden Rodinson, bu çerçevede Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliğini, İbn Übey'in Ensâr-Muhâcirûn'u kışkırtmasını ve İfk hadisesini sayar. Her ne kadar Rodinson, Muir gibi, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği bahsinde Hz. Aişe'nin kıskanç karakterine vurgu yapsa da, bu durumu İfk hadisesiyle ilişkilendirmez. Rodinson'un İfk hadisesine yaklaşımı, bu bağlamda, daha ziyade siyasi bir okumayla konuyu ele alan Watt'ın yaklaşımına yakınlık arz eder.

Diğer oryantalistler gibi Rodinson da, Abdullah b. Übey hariç, isim vermeksizin, iftiraya karışanların cezalandırıldığını kabul eder. Ancak fitneyi çıkaran Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulması konusunda onun ilerlemiş yaşını gündeme getirerek, diğer oryantalistlerden farklı bir yorumla karşımıza çıkar. İfk hadisesinin sonuçları bağlamında Rodinson, Nûr Suresi 11-15. ayetlerinin indirildiğini, zinanın ispatı için kuralların zorlaştırıldığını, asılsız zina isnadında bulunanları cezalandırılmaya yönelik müeyyidelerin getirildiğini, ayrıca Hz. Peygamber'in eşlerini daha titiz korumaya matuf bazı uygulamaların yürürlüğe konduğunu belirtmektedir.

Kaynakları itibarıyla değerlendirildiğinde Rodinson'un, Benî Mustalik Gazvesini anlatımda Vâkıdî'ye atıfta bulunduğu, İfk hadisesini ise sadece İbn Hişâm'a atıf yaparak sunduğu görülür. Ancak, yukarıda örnekleriyle tespit ettiğimiz üzere

---

<sup>831</sup> Bkz. İbn İshâk, s. 283; İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 110.

Rodinson, bilerek yahut bilmeyerek, İbn Hişâm'da zikredilmediği halde Vâkıdî'de yer alan rivayetleri, referans göstermeksizin kullanmaktadır. Bununla birlikte, genel olarak İbn Hişâm'ın İfk hadisesi anlatımında sunduğu tertibi takip eden Rodinson, zaman zaman bu kurguyu kendi anlatımına uygun şekilde tebdil etmektedir. Bu durum ise kimi zaman anakronizme neden olmaktadır. Ne var ki Rodinson'un sıklıkla başvurduğu anakronizm, çoğu zaman tolere edilebilir seviyede değildir. Rodinson'un anakronik yaklaşımında, tarihî veriler veya kayıtlar, nispeten daha çok bilinen ve önemli görülen olgulara uyarlanma çabasına maruz bırakılmaktadır. Bir başka ifadeyle Rodinson'un okuması, Sünni-Şii ayrışması yahut Hz. Peygamber'in eşlerinin örtünmesi örneklerinde müşahade edildiği gibi, sebeplerden sonuca ulaşma şeklinde değil; sonuçlara sebep arama olarak tezahür etmektedir. Dolayısıyla Rodinson, olayların zamanına dikkat etmeksizin, rivayetlerdeki kronolojiyi sonuca uyarlamak üzere kurgulamaktadır.

## 2.2. ORYANTALİSTLERİN GÖRÜŞLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Çalışmamıza esas oryantalistlerin İfk hadisesine dair anlatımlarını, olayın arka planı, zamanı, sebebi, süreci ve sonuçları hususlarına odaklanarak aktarmaya çalıştık. Oryantalistlerin konuya dair görüş ve yaklaşımını değerlendirmek için ilk olarak İfk hadisesini, erken dönem İslami kaynaklara göre sunmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda, oryantalistlerin sıklıkla başvurdukları ve en erken rivayetlerden olması hasebiyle İbn İshâk ve Vâkıdî'deki rivayetler ile Buhârî'deki "İfk Hadisi"ni esas alacağız. Ancak elbette ilgili rivayetleri sadece aktarmakla kalmayacak, aynı zamanda eleştirel gözle tetkik ederek tartışacağız. Bu noktada altını çizerek belirtmek isteriz ki, ilgili rivayetlerin kritiğiyle amacımız, İfk hadisesinin tartışmalı konularını tespit etmek olacaktır. Dolayısıyla biz, İfk hadisesinin zamanı, arka planı, sebepleri, süreci ve sonuçlarına dair yeni bir görüş belirtmekten ziyade, konuya dair rivayetlerin birbirileriyle benzerlik ve farklılıklarını belirlemek gayretinde olacağız. Böylece oryantalistlerin tercih ettikleri rivayete bağlı olarak anlatımlarını tahkik etme ve onların görüşlerini değerlendirme imkânına sahip olacağız.

Kaynaklarda geçtiği üzere İfk hadisesi, Benî Mustalik üzerine düzenlenen Müreysi' Gazvesi dönüşünde vuku bulmuştur. İlk bakışta her ne kadar müstakil bir

olay olarak görünse de İfk hadisesinin arka planında farklı olayların yattığı kanaatindeyiz. Zira tarihî değeri olan bir olayı, birbiriyle ilintili olaylar bütünü kabul etmeksizin ve arka planından bağımsız şekilde aktarmak, hem sebep-sonuç ilişkisi hem de tarihin sürekliliği ilkesi bağlamında bizi sağlıklı çıkarımlara ulaştırmayacaktır. Bu nedenle, İfk hadisesinin öncülü ve esasında olayın sebeplerini aramamız gereken yer ve hadisenin arka planı olarak kabul ettiğimiz Müreysi‘ Gazvesi sonrası cereyan eden olaylara, özellikle de bu gazveye katılan Abdullah b. Übey‘in sefer boyunca faaliyetlerine değinmenin gerekli olduğu düşüncesindeyiz. Akabinde iftiraya yol açan Hz. Aişe‘nin geride kalması ve Safvân b. Muattal ile Medine‘ye ulaşması olayını naklettikten sonra, Medine‘de yaşanan süreci tahlil edeceğiz. Son olarak da Hz. Aişe‘nin masumiyetinin ayetle bildirilmesi üzerine olayın nasıl neticelendiğini tartışacağız. Buna göre İfk hadisesini, rivayetlerin aktardığı şekliyle olayın; a. Zamanı, b. Arka planı, c. Sebebi, d. Süreci ve e. Sonuçları çerçevesinde ele alarak bütüncül bir yaklaşım ve sebep-sonuç ilişkisi bağlamında sunacağız.

### 2.2.1. İfk Hadisesinin Zamanı

Klasik kaynakların ittifakla belirttikleri üzere İfk hadisesi, Benî Mustalik (Müreysi‘) Gazvesi dönüşü meydana gelmiştir. Zira rivayetlerde bu durum Hz. Aişe‘nin anlatımıyla açıkça dile getirilmektedir. Hz. Peygamber‘in savaşa gideceği zaman yanında götüreceği eşi için aralarında kura çektiğini söyleyen Hz. Aişe, Benî Mustalik (Müreysi‘) Gazvesinde kuranın kendisine çıktığını ifade etmektedir.<sup>832</sup> Dolayısıyla İfk hadisesinin Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde gerçekleştiği hususunda, kaynaklarda olduğu gibi, oryantalistlerin söylemlerinde tutarlılık söz konusudur. Sadece Prideaux, İfk hadisesi hakkında birçok detay vermediği gibi, zamanı ve Benî Mustalik Gazvesiyle ilişkisi hakkında da herhangi bir bilgi zikretmemektedir.

İfk hadisesinin Müreysi‘ Gazvesi sonrasında vuku bulduğu konusunda ittifak olmasına rağmen, yine de karşımıza iki sorun çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Müreysi‘ Gazvesinin hangi yılda gerçekleştiği, diğeri ise Hendek Savaşına nispetle önceliği – sonralığı meselesidir. İbn Hişâm, İbn İshâk‘a atıfla, gazvenin h. 6 yılı Şaban ayında

<sup>832</sup> Vâkıdî, s. 426; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 243.

meydana geldiğini söylerken; Vâkıdî ise h. 5 yılının Şaban ayına işaret etmektedir.<sup>833</sup> Rivayetlerdeki bu farklılık, oryantalistlerin tercihlerine de yansımıştır. Yukarıda gösterdiğimiz üzere gazvenin tarihi hususunda Muir, Watt ve Rodinson h. 5 yılını esas alırken; Sale, Long ve Margoliouth, gazvenin h. 6 yılında vuku bulduğu görüşünü benimsemişlerdir. Oryantalistlerin gazve tarihi konusunda ayrışmalarının sebebinin, kaynaklardaki farklı rivayetlerin tercih edilmesi olduğu açıktır.

Ancak, tarihlendirmeye ilgili asıl önemli mevzu Müreysi‘ Gazvesinin hangi yıl gerçekleştiğinden ziyade, Hendek Savaşına göre önceliği yahut sonralığı hususudur. Zira bu kronolojik sıralama, Abdullah b. Übey’in cezadan muaf tutulma gerekçesini doğrudan ilgilendirmektedir. İşte tam bu noktada, hangi savaşın daha önce meydana geldiği konusu önem arz etmektedir. İfk hadisesinin sonuçları bahsinde değineceğimiz üzere, Abdullah b. Übey’in cezalandırılmadığını iddia eden oryantalistlerin bazısı, Hz. Muhammed’in yaklaşan Hendek Savaşı sebebiyle Abdullah b. Übey ile arasını bozmak istemediği için onu cezadan muaf tuttuğunu dile getirmektedirler. Dolayısıyla, dikkate alınması gereken nokta, oryantalistlerin gazveyi ne zamana tarihlendirdiklerini tespit etmekten ziyade, Hendek Savaşına nispetle kronolojik olarak nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymaktır.

Kaynaklarda, Müreysi‘ Gazvesinin zamanına dair iki temel görüşün yer aldığı müşahede edilmektedir. Birincisi, İbn Hişâm’ın her ikisini de İbn İshâk’a dayandırdığı rivayetlere göre Hendek Savaşı, h. 5 yılı Şevval ayında,<sup>834</sup> Benî Mustalik üzerine düzenlenen Müreysi‘ Gazvesi ise h. 6 yılının Şaban ayında<sup>835</sup> gerçekleşmiştir. Vâkıdî’ye dayanan ikinci görüşe göre Müreysi‘ Gazvesi, h. 5 yılı Şaban ayında vuku bulmuş ve Hz. Peygamber, yirmi sekiz gün Medine dışında kalarak, Ramazan başında Medine’ye ulaşmıştır.<sup>836</sup> Diğer taraftan Vâkıdî, Hendek Savaşını h. 5 yılının Zilkâde ayının başına tarihlendirmiştir.<sup>837</sup>

<sup>833</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 235; karşılaştırma için bkz. Vâkıdî, s. 404.

<sup>834</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 165.

<sup>835</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 235.

<sup>836</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 404.

<sup>837</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 440-441.

### 2.2.1.1. İfk Hadisesini H. 5 Yılı Kabul Eden Görüşler

Ele aldığımız oryantalistlerden Muir, Watt ve Rodinson'un, Müreysi' Gazvesinin ve dolayısıyla İfk hadisesinin zamanını h. 5 yılı şeklinde verdiklerini görmüştük. Bu isimlerin dışında on dokuzuncu yüzyılda Koelle (1823-1902), 627 yılı baharında (h. 5 Şevval) vuku bulan Hendek Savaşı hakkında, Mekke'yi kastederek güneyden gelecek bir tehlikeden söz eder ve müşriklerin Medine'ye saldırı hazırlığı içinde olduklarını belirtir.<sup>838</sup> Devamında Benî Mustalik'in de müşriklerle işbirliği yapacağını haber alan Hz. Muhammed'in onlar üzerine düzenlediği gazveyi ve Müslümanların zaferini zikreder.<sup>839</sup> Dolayısıyla Koelle'nin Hendek Savaşı'nı m. 627 bahar ayı, yani h. 5 Şevval, şeklinde tarihlendirmesi, onun Vâkıdî rivayetini esas aldığına yönelik bir değerlendirme yapmamızı mümkün kılar.

Yine aynı dönemlerde Edward Sell (1839-1932), Benî Mustalik'in Medine'ye diğer kabilelerle saldırı hazırlığı yaptığından söz eder. Bu durumdan haberdar olan Hz. Muhammed, büyük bir ordu teşkil ederek kabile üzerine yürümüş; orduya, ganimet elde etmek için bazı münafıklar da katılmıştır.<sup>840</sup> Benî Mustalik'in Hendek Savaşına katılmak üzere hazırlık yapıyor olduğu açıktır, bu bakımdan Sell de Müreysi' Gazvesini, Hendek öncesine tarihlendirmektedir.

İmadüddin Halil, gazvenin tarihi hakkında kaynakların farklı rivayetler aktardığını ve kendisinin, "tarih tespiti konusundaki titizliği nedeniyle" daha güvenilir bulduğu Vâkıdî'nin h. 5 senesinin Şaban ayı görüşünü tercih ettiğini belirtmektedir.<sup>841</sup>

Muhammed Hamidullah (1908-2002), İfk hadisesini Hendek Savaşı bağlamında değinmektedir. Bu çerçevede Hamidullah, Hz. Muhammed'i başarısızlığa uğratıp Medine'yi ele geçirmek amacıyla tertip edilen Yahudi-Mekke ittifakından bahseder. Gatafân, Süleym, Mekke ve diğer bölgelerden kabilelerin iştirakiyle oluşturulan ordunun planlarını zikreden Hamidullah'a göre, bu ittifakın gizli planı dört noktadan başarısızlığa uğramıştır.<sup>842</sup> Bunlardan biri, Medine'ye karşı Mekkelilerin yanında saf tutan Benî Mustalik'in saldırı girişiminden haberdar olan Hz.

---

<sup>838</sup> Koelle, s. 165.

<sup>839</sup> Koelle, s. 162.

<sup>840</sup> Sell, s. 157.

<sup>841</sup> Bkz. Halil, s. 386.

<sup>842</sup> Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, Çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017, ss. 205-211.

Peygamber'in ani bir baskınla onları etkisiz hale getirmesi ve ardından liderleri Hâris'in kızı Cüveyriye ile evlenerek onlarla akrabalık bağı kurmasıdır. Zira ortaya çıkan akrabalık ilişkisine binaen diğer Müslümanlar da esir düşen Benî Mustalik mensuplarını serbest bırakmışlar ve böylece beklenmedik şekilde hürriyetlerine kavuşan bu kabile, topluca İslam'a girmiştir.<sup>843</sup> İslam ordusunun Benî Mustalik üzerine saldırı tarihini h. 5 yılı Şaban ayı kabul eden Hamidullah, Hendek Savaşını ise h. 5 yılının Şevval ayına tarihlendirir.<sup>844</sup> Böylece Hamidullah, İfk hadisesinin Hendek'ten önce vuku bulduğu kanaatindedir. Öte yandan kaynaklarda hicri 4, 5 ve 6 yıllarının verildiğini söyleyen Hamidullah, kendisinin Belâzûrî'yi esas alarak h. 5 yılının Şaban ayını kabul ettiğini belirtmektedir. Bununla birlikte o, bu farklılığın hicri takvimin başlatılma zamanıyla alakalı olduğunu dile getirir. Buna göre takvim başlangıcını hicretten bir sene önce, hicretle ve hicretten sonra başlatanlar için verilen tarihlerin farklılaştığını; dolayısıyla tarihlendirme konusunda çelişki olmadığını iddia etmektedir.<sup>845</sup>

Nabia Abbott, İfk hadisesinin tarihine açıkça temas etmez. Ancak, bu hadisenin genç Aişe'yi, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Caş ve Cüveyriye ile evliliklerine ve örtünme emrinin ilk zamanlarına nazaran daha çok üzdüğünü, yordugunu ve canını sıktığını belirtir.<sup>846</sup> Bu ifadelerinden hareketle Abbott'un İfk hadisesini bu olayların sonrasına tarihlendirdiği anlaşılmaktadır. Abbott'a göre Hz. Muhammed ile Zeyneb bint Caş'ın evlilik tarihi h. 5 yılının Zilkade ayıdır ve örtünme ayetleri, evliliğin hemen ardından nazil olmuştur.<sup>847</sup> O, Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evliliği konusunda özel bir tarihlendirme yapmamış olduğu halde, bu evliliğin Zeyneb bint Caş evliliğinden kısa bir süre sonra gerçekleştiğini kaydeder.<sup>848</sup> Ayrıca, Hz. Muhammed'in Zeyneb ve Cüveyriye'den sonraki iki yıl içerisinde (6-8 / 627-629) yeni evlilikler yaptığını belirten Abbott'un ifadesinden Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile

---

<sup>843</sup> Hamidullah, s. 206-207.

<sup>844</sup> Bkz. Hamidullah, s. 206.

<sup>845</sup> Hamidullah, s. 206, dn.

<sup>846</sup> Abbott, s. 29. Nabia Abbott, İfk hadisesi öncesinde, inmeye başlayan örtünme ayetlerini ve bununla birlikte ortaya çıkan Hz. Peygamber'in eşlerinin tecrid edilmesini tartışmakta; dolayısıyla bu yeni gelişmenin onlar, özellikle de Hz. Aişe, için alışılmadık bir durum olmasından hareketle zorluğunu belirterek İfk hadisesine kıyas etmektedir.

<sup>847</sup> Abbott, s. 18-20.

<sup>848</sup> Bkz. Abbott, s. 26.

evlilik tarihini ve dolayısıyla Müreysi' Gazvesini 626 (h. 5) yılına tarihlendirdiğini söylemek mümkündür.<sup>849</sup>

Benî Mustalik Gazvesinin tarihi hakkında rivayetlerdeki farklılıklara dikkat çeken isimlerden Seyfullah Kara da gazvenin h. 5 yılında ve Hendek öncesinde gerçekleştiğini kabul etmektedir.<sup>850</sup> Kara'nın bu kabulündeki dayanağı ise Hendek Savaşında aldığı yara neticesinde kısa bir süre sonra şehit düşen Sa'd b. Muaz'ın Benî Mustalik Gazvesine katılmış olmasıdır.<sup>851</sup>

### 2.2.1.2. İfk Hadisesini H. 6 Yılı Kabul Eden Görüşler

Görüşlerini incelediğimiz Sale, Long ve Margoliouth, Müreysi' Gazvesi ve İfk hadisesinin h. 6 yılında meydana geldiğini kabul eden isimlerdi. Bu isimler haricinde Emile Dermenghem (1892-1971), İfk hadisesini "Aisha and Her Necklace" (Aişe ve Gerdanlığı) başlıklı bölüm altında müstakil bir konu olarak ele almaktadır.<sup>852</sup> Burada o, Müslümanların h. 6 yılında Benî Mustalik kabilesi üzerine gerçekleştirdikleri gazveden zaferle ayrıldıklarını dile getirmektedir.<sup>853</sup>

Âişe Abdurrahman, İfk hadisesinin tarihini h. 6 yılı kabul etmekle birlikte o, Benî Mustalik Gazvesi dönüşü meydana gelen İfk hadisesini, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği sonrasına tarihlendirir.<sup>854</sup>

İbrahim Sarıçam, zaman konusuna dair rivayetlerdeki farklılıklara dikkat çeker. Bu çerçevede Sarıçam, Vâkıdî ve Belâzûrî gibi bazı tarihçilerin gazveyi, Hendek öncesine konumlandıklarını zikreder; akabinde tercihinin Hendek sonrasına tarihlendiren İbn Hişâm, Taberî ve İbn Abdilber'in görüşünden yana kullanır.<sup>855</sup>

<sup>849</sup> Bkz. Abbott, s. 38.

<sup>850</sup> Seyfullah Kara, "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavrılar", **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15, 2001, (İfk Olayının Etkileri), s. 344; Seyfullah Kara, "İfk Hadisesinde Hz. Aişe", **Müminlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)**, Ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas, 2017, (İfk Hadisesinde Hz. Aişe), s. 33.

<sup>851</sup> Kara, İfk Olayının Etkileri, s. 344.

<sup>852</sup> Emile Dermenghem, **The Life of Mahomet**, George Routledge & Sons, London, 1930, ss. 275-283.

<sup>853</sup> Dermenghem, s. 275.

<sup>854</sup> Âişe Abdurrahman bintü's-Şâtî, **Rasûlullah'ın Annesi ve Hanımları**, Cilt: 1, (Arapçadan Çeviren: İsmail Kaya), 2. Baskı, Uysal Kitabevi, Konya, ty, s. 261. Bu eser, Âişe Abdurrahman tarafından kaleme **Ümmü'n-Nebî (Rasûlullah'ın Anneleri) ve Nisâü'n-Nebî (Rasûlullah'ın Hanımları)** adlı çalışmaların tek bir kitap olarak ve aynı zamanda **Rasûlullah Efendimizin Kızları ve Torunları** adlı tercümeyle birlikte iki cilt halinde yayınlanmış nüshasıdır.

<sup>855</sup> Sarıçam, s. 193. Sarıçam'ın atıfta bulunduğu ilgili rivayetler için bkz. Belâzûrî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892) **Ensâbü'l-Eşrâf**, Cilt: 1, thk. Süheyl Zekkar, Beyrût, 1997, s. 423; Taberî, Tarih,



Sarıçam'a göre, Müreysi' Gazvesinde elde edilen ganimetlerin çokluğu, İfk hadisesinden sonra vahyin yaklaşık bir ay kesilmesi, hendek kazımı sırasında İfk hadisesiyle ilgili hiçbir haberin rivayet edilmemesi gibi hususlar göz önünde bulundurulduğunda, Hendek Savaşı'nın Benî Mustalik Gazvesinden önce gerçekleşmiş olması daha makuldür.<sup>856</sup>

Azimli, Müreysi' Gazvesinin tarihini h. 6 yılı olarak vermekte ve bu seferin sebebini, Benî Mustalik'in Uhud ve Hendek Savaşlarında Müslümanlara karşı Mekkeli müşriklerin yanında yer alması şeklinde izah etmektedir.<sup>857</sup>

### 2.2.1.3. İfk Hadisesinin Zamanına Dair Değerlendirme

Ele aldığımız oryantalistlerin görüşlerine baktığımızda, İfk hadisesinin tarihi için Muir, Watt ve Rodinson'un h. 5 yılını; Sale, Long ve Margoliouth'un ise h. 6 yılını tercih ettiklerini göstermiştik. Dolayısıyla h. 5 görüşünü savunan Muir, Watt ve Rodinson'un Vâkıdî rivayetini esas aldıkları beklenmelidir. Nitekim Watt, Vâkıdî'ye atıf yaparken, aynı zamanda İbn Hişâm rivayetindeki farklılığa da işaret eder. Ancak, Muir ve Rodinson'un anlatımlarına bakıldığında ilginç bir durum karşımıza çıkmaktadır. Her iki oryantalist, İfk hadisesi anlatımları boyunca sadece İbn Hişâm'a atıf yapmalarına rağmen, tarih konusunda Vâkıdî rivayetini tercih ederler, fakat Vâkıdî'ye herhangi bir atıfta bulunmazlar. Bununla birlikte üç oryantalist de Abdullah b. Übey'in ceza almadıklarını savunurken, gerekçe konusunda birbirilerinden ayrılırlar. Muir, açıkça yaklaşan “zor zaman” şeklinde nitelediği Hendek Savaşını göz önünde bulunduran Hz. Muhammed'in, desteğine ihtiyaç duyduğu İbn Übey'i cezalandırmadığını iddia eder. Watt, İbn Übey'in “muhtemelen” ceza almadığını söylerken, ne bu konuda bir referans gösterir, ne de bir gerekçe sunar. Rodinson ise cezalandırma mevzusunda Hendek Savaşıyla bir ilişki kurmaz; ona göre İbn Übey'in cezadan muaf tutulmasının gerekçesi, onun yaşının ilerlemiş olmasıdır.

Diğer taraftan h. 6 yılını kabul edenler arasında Sale ve Long, İbn Hişâm'a herhangi bir atıfta bulunmazken, Margoliouth, İbn Hişâm'a referansla bu bilgiyi

---

Cilt: 2, s. 604; Ebû Omer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. 'Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071), **ed-Durer fî İhtisâri'l-Meğâzi ve's-Sîyer**, nşr. Şevkî Dayf, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, s. 188.

<sup>856</sup> Sarıçam, s. 193.

<sup>857</sup> Azimli, Siyeri Farklı Okumak, s. 364.

paylaşmaktadır. Bununla birlikte verdiği dipnotta Margoliouth, Vâkıdî'nin gazveyi ve İfk hadisesini h. 5 yılına tarihlendirdiğini belirtmektedir. Ancak bu üç isim, Hz. Muhammed'in İbn Übey'i cezalandırmama gerekçesini, Hendek Savaşından bağımsız olarak onun toplumsal gücü ve itibarıyla ilişkilendirmektedirler.

Bu çerçevede, şayet İbn Hişâm rivayeti tercih edilirse, Benî Müreysi' Gazvesi (h. 6) Hendek Savaşından (h. 5) daha sonra gerçekleşmiş olmaktadır. Böylece İbn Übey'in cezadan muaf tutulma gerekçesi ortadan kalkmaktadır. Fakat Benî Müreysi' Gazvesi, Vâkıdî'ye isnadla h. 5 yılı Şaban ayına tarihlendirildiğinde, Hz. Muhammed aynı senenin Ramazan ayında Medine'ye ulaşmaktadır. Hendek Savaşı da bunu müteakiben yaklaşık üç ay sonra (Zilkade, 5) gerçekleşmektedir. Bu durumda ise Hz. Peygamber'in İbn Übey'i cezalandırmama sebebi, oryantalistlerin söylemiyle, en azından kronolojik olarak, uyumlu hale gelmektedir. Her biri, birbirinden bağımsız fikir serdettikleri için, sonuçta teker teker tutarsızlık söz konusu olmaz. Dolayısıyla, burada bir yanlışlama yapılamaz.

### 2.2.2. İfk Hadisesinin Arka Planı

Klasik kaynaklarda İfk hadisesinin Müreysi' yahut Benî Mustalik Gazvesi bahsi altında işlendiğini zikretmiştik. Buna rağmen rivayetlerdeki anlatımlara dikkat edildiğinde, İfk hadisesinin gazveyle ilgili tek münasebetinin zaman konusunda olduğu görülmektedir. Ancak Benî Mustalik Gazvesi rivayetleri, özellikle gazve sonrasına ait olanlar, bütüncül değerlendirildiğinde İfk hadisesinin bağımsız bir olaydan neşet etmediği görülecektir. Bize göre Hz. Aişe'nin Safvân ile Medine'ye gelmesinin iftiraya dönüş(türül)mesine zemin hazırlayan birtakım olaylar söz konusudur. Arka plan olarak nitelediğimiz bu olaylar, Müreysi' Gazvesi bitiminden itibaren Hz. Aişe'nin ordunun gerisinde kalmasına kadarki süreçte cereyan eden hadiselerdir.

Bu çerçevede oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarına bakıldığında, iki önemli olay ve bu olaylar üzerinden sergilenen iki yaklaşım göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki, Hz. Muhammed'in, Müslümanlar adına zaferle sonuçlanan savaş sonrası Benî Mustalik reisi el-Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızı Cüveyriye ile evlenmesidir. İfk hadisesinin arka planına bu evliliği yerleştiren oryantalistlerin yaklaşımı, Hz.

Aişe'nin kıskançlığı üzerine bina edilmektedir. İkinci önemli olay ise Müreysi' kuyusu başında Ensâr ve Muhâcirlerden bazı kimseler arasında çıkan tartışmanın, münafıkların lideri konumundaki Abdullah b. Übey tarafından kışkırtılması ve devamında İbn Übey özelinde cereyan eden birtakım hadiselerdir. Bu olayı arka plan kabul eden oryantalistlerin yaklaşımı ise Abdullah b. Übey'in, geçmişi hicret zamanına dek dayanan özelde Hz. Muhammed'e, genelde Muhâcirlere yönelik tavrının gazve sırasında en üst perdeden yansımasıdır. Bu bağlamda, oryantalistlerin görüşlerini değerlendirmek adına, konuyla ilgili rivayetleri iki olay ve yaklaşımı merkeze alarak kritik etmek gerekmektedir.

Yukarıda görüşlerini incelediğimiz oryantalistlerden on yedinci yüzyılda Prideaux ve on sekizinci yüzyılda Sale, İfk hadisesinin öncesine dair neredeyse hiçbir malumat paylaşmaz. İfk hadisesini Gagnier'in anlatımı üzerinden özetle veren Long ise hem Cüveyriye evliliği hem de Abdullah b. Übey'in faaliyetlerinden bahsetmekle birlikte, bunları doğrudan İfk hadisesiyle ilişkilendirmez. On dokuzuncu yüzyılda Muir, İfk hadisesinin arka planına, Cüveyriye evliliğiyle bağlantılı olarak Hz. Aişe'nin kıskançlığını koyar. Yirminci yüzyılda Margoliouth çok açık ifadelerle dile getirmese de Abdullah b. Übey merkezli bir okumayı tercih eder. Ancak Watt ve Rodinson İfk hadisesinin arka planında Abdullah b. Übey'in toplum içinde fitne çıkarma amacının olduğunu net bir şekilde dillendirirler. Bu hatırlatmaları müteakip konuyla ilgili İbn Hişâm ve Vâkıdî rivayetlerini vererek söz konusu yaklaşımları değerlendirebiliriz.

#### **2.2.2.1. Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile Evliliği Yaklaşımı**

Müreysi' Gazvesine dair rivayetleri bütün olarak ele bazı oryantalistler, Müslümanların elde ettiği zafer sonrası Hz. Peygamber'in Cüveyriye bint Hâris b. Ebû Dırâr ile evlenmesini konu edinirler. Bu minvalde onlar, Cüveyriye'nin güzelliği karşısında nefretini açıkça ilan eden Hz. Aişe'nin kıskançlığını, İfk hadisesinin arka planı olarak işlerler. Konuyla ilgili İbn Hişâm'da geçen rivayette, Hz. Aişe, güzel ve tatlı bir kadın olarak nitelediği Cüveyriye'yi görür görmez kışkırtıldığını ifade eder. Hemen akabinde onu Hz. Peygamber'in görmesini arzu etmediğini belirtir:

*Resûlullah Mustalik oğullarının esirlerini taksim ettiğinde, Cüveyriye bint Hâris, Sâbit b. Kays b. Şemmas ya da onun amcasının oğlunun hissesine düşmüştü. Cüveyriye azatlık bedelini vermek istemişti. O, tatlı ve çok güzel bir kadındı. Onu kim görse, cazibesine kapılırdı. Azatlık bedeli konusunda yardımcı olması için*

*Resûlullah ile görüşmeye gelmişti. Vallahi, Nebî'nin benim onda gördüğümü göreceğini anladığım için onu odamın kapısında görür görmez ondan öğrendim. Cüveyriye, onun yanına girdi: "Ya Resûlallah, ben halkımın reisi Hâris b. Ebû Dırâr'ın kızıyım, başıma bu iş geldi, ben Sâbit'in veya amcasının oğlunun payına düştüm. Esaretten azat olmak için senden yardım istemeye geldim" dedi. O da, "Senin için bundan daha hayırlısını ister misin?" dedi. Cüveyriye, "Nedir o ya Resûlullah?" diye sorunca, Nebî, "Azatlık bedelini ben ödeyeyim ve seninle evleneyim" dedi. Cüveyriye, "Peki ya Resûlallah" dedi. O da "Ben de yaptım, gitti" dedi.<sup>858</sup>*

Rivayetin devamında Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in Cüveyriye ile evliliğinin insanlar arasında duyulduğunu ve böylece, artık Hz. Peygamber'in akrabaları haline gelen Benî Mustalik'ten yüz hane esirin azat edildiğini söyler. Akabinde Cüveyriye için şu ifadeleri kullanır: "Kavmine ondan daha bereketli bir kadın bilmiyorum."<sup>859</sup>

Benzer rivayet, Vâkıdî'de nispeten daha detaylı şekilde anlatılmaktadır. Rivayette, iki yüz köle ve cariyenin ele geçirildiği, yapılan taksim neticesinde Sâbit b. Kays ve onun amcaoğlunun payına düşen Cüveyriye'nin dokuz ukıyye altın karşılığı serbest bırakıldığı bildirilmektedir. Ayrıca Hz. Aişe, Cüveyriye'nin Hz. Peygamber'le görüşmeye geldiğini ve orada onu gördüğünü, onun çok güzel ve tatlı bir kadın olduğunu söyler. Öyle ki Hz. Aişe, Hz. Peygamberin Cüveyriye'yi gördüğü takdirde onun güzelliğinden etkileneceğini düşünür. İbn Hişâm'dakinden farklı olarak Vâkıdî'deki rivayette, Cüveyriye'nin bu görüşme esnasında şehadet getirerek İslam'a girdiği, serbest kalması için Sâbit'in çok fazla para talep ettiği, buna gücü yetmediğinden dolayı Hz. Peygamber'den kendisine yardımcı olmasını istediği gibi hususlar yer almaktadır.<sup>860</sup>

İlgili rivayetlerde belirtildiği üzere Hz. Aişe, Cüveyriye'nin güzelliğine vurgu yapmakta ve görür görmez Hz. Muhammed'in de onun güzelliğinden etkileneceğini düşündüğünü belirtmektedir. Neticede Hz. Peygamber Cüveyriye ile görüşmüş ve onunla evlenmiştir. Bu konuda, Hz. Aişe'nin tepkisine işaret eden başka bir haber bulunmamaktadır. Fakat buna rağmen bazı oryantalistler, rivayetlerde Hz. Aişe'nin kıskançlığına yapılan vurgudan hareketle, İfk hadisesinin arka planı olarak, Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliğine işaret etmektedirler. Bu iddia en açık şekilde, daha önce de temas ettiğimiz üzere, Muir tarafından şu ifadelerle dile getirilir:

<sup>858</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 240.

<sup>859</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 241.

<sup>860</sup> Vâkıdî, s. 411.

*... Bu görüşe göre, Muhammed ile Cüveyriye arasındaki görüşmenin Aişe'nin çadırında gerçekleştiğini varsayabiliriz. Ve öyleyse, evlilik, Aişe'nin Safvân ile kötü olayının öncesinde vuku buldu. Muhammed'in duygularındaki avareliğine karşı onun [Aişe'nin] sinir bozucu ve makul kıskançlığının, anlatmak üzere olduğum sahneyle [İfk hadisesiyle] biraz bağlantısı olamaz mıydı?<sup>861</sup>*

İfk hadisesinin arka planını, Muir kadar açık ve sert ifadelerle olmasa da, Cüveyriye evliliğiyle ilişkilendiren başka isimler de olmuştur. Örneğin, Müslümanların zaferiyle sonuçlanan gazveden sonra Hz. Muhammed'in Benî Mustalik'in lideri Hâris'in kızı Cüveyriye ile sekizinci evliliğini yaptığını anlatan Sell, Aişe'nin onu çok güzel ve zarif bir kadın şeklinde nitelediğini zikreder. Devamında Sell, ordunun Medine'ye dönüşü esnasında İfk hadisesinin yaşandığını belirtir.<sup>862</sup> Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Sell'in görüşlerinde Muir'in etkisi oldukça baskındır. Nitekim Hz. Aişe'nin kıskançlığını özellikle vurgulaması, bu etkinin izlerini açıkça göstermektedir.

Muir ve Sell kadar doğrudan ve açık ifadelerle dile getirmeseler de Koelle ve Dermenghem, İfk hadisesini anlatırken Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliğinden bahsetmektedirler. Koelle, İbn İshâk'taki bir rivayete binaen Hz. Aişe'nin Cüveyriye'yi görür görmez ondan nefret ettiğini naklederek, onun kıskançlığının altını çizmeyi ihmal etmez.<sup>863</sup> Dermenghem ise bu gazvede Hz. Peygamber'in yanında bulunan karısı Hz. Aişe'nin Cüveyriye'nin güzelliğine hayran kaldığını ifade ederek, onun bu evlilik yüzünden “nahoş bir önsezi”ye kapıldığını söyler.<sup>864</sup> Bununla birlikte her iki yazarın, gazve boyunca Abdullah b. Übey'in kışkırtmalarına da değinmek suretiyle, İfk hadisesinin arka planı konusunda daha geniş bir çerçeve çizdiklerini söylemek durumundayız.<sup>865</sup>

Muir'in İfk hadisesini aktarımında klasik kaynakları kullandığını görmüştük. Bu itibarla onun, arka planı, Cüveyriye dolayısıyla Hz. Aişe'nin kıskançlığı ile

<sup>861</sup> Muir, Cilt: 3, s. 244-245 dn. Köşeli parantez içindeki ifadeler, taramızdan eklenmiştir.

<sup>862</sup> Sell, s. 157.

<sup>863</sup> Koelle, s. 162.

<sup>864</sup> Dermenghem, s. 276.

<sup>865</sup> Koelle, ordunun Medine'ye dönüşü öncesi Müreysi' kuyusunda meydana gelen Ensâr – Muhâcirîn gerginliğinden bahseder. Abdullah b. Übey'in bu gerginliği körüklediğini ve iki tarafı birbirine karşı kışkırttığını anlatır. Hz. Muhammed'in orduyu hemen yola koyması ve bir gün-bir gece mola vermeksizin yürütmesi üzerine taraflar arasındaki gerginliğin son bulunduğunu söyleyen Koelle, Abdullah b. Übey'in pişmanlığını dile getirmesinden sonra canının bağışlandığını belirtmektedir. Bkz. Koelle, s. 162. Benzer düşünceleri paylaşan Dermenghem, İbn Übey'in öldürülmesi yönündeki teklifleri Hz. Peygamber'in reddettiğini belirtmekte ve bu tercihiyle Abdullah b. Übey'in toplum nezdindeki etkisini kırdığını savunmaktadır. Bkz. Dermenghem, s. 276-277.

temellendirilmesi, rivayetlerin kurgusu itibariyle tutarlı kabul edilebilir. Zira kaynaklar, gazve sonrası Hz. Peygamber’le görüşmeye gelen Cüveyriye’yi görür görmez kıskançlık duyan Hz. Aişe’nin beyanını nakletmektedir.

Orijinal kaynakları kullanma noktasındaki yetkinliğini, eserinde yer verdiği rivayetleri, diğer çelişkili rivayetlerle tartışmak suretiyle ispat eden Muir’in, Hz. Peygamber’in Cüveyriye ile evlilik tarihi hakkındaki farklı rivayetleri görmemiş olma ihtimali düşünülemez. Zira İfk hadisesinde neredeyse baş kaynak olarak kullandığı İbn Hişam’da yer alan bir rivayette Hz. Peygamber’in Cüveyriye ile evliliğinin Medine’de gerçekleştiği anlatılmaktadır.<sup>866</sup> Dolayısıyla bu, Muir’in iddiasının aksine, İfk hadisesinden sonraya tekabül etmektedir. Fakat Muir, bu rivayetin farkında olarak, yaptığı ince hesaplara Cüveyriye evliliğinin hemen gazve sonrası gerçekleşme ihtimalini dillendirmektedir.<sup>867</sup> Muir’in ince hesabı, aslında evliliği İfk hadisesi öncesine konumlandırmak suretiyle, Hz. Aişe’nin kıskançlığı merkezli bir anlatımın inşası için zemin hazırlamaya yöneliktir. Tabii ki Hz. Muhammed ile Cüveyriye’nin evliliği, rivayetlerde belirtildiği gibi Medine’ye dönüş öncesi gerçekleşmiş olabilir. Ancak, Hz. Aişe’nin kıskançlığını ısrarla vurgulayan rivayetlerin varlığına rağmen, Muir’in iddiasını temellendirecek hiçbir kayıt yoktur. Nitekim Hz. Peygamber’e, özellikle kadın konusunda en sert eleştiri dillendirmekten çekinmeyen oryantalistlerin, Muir’in bu iddiasına sahip çıkmaması, eleştirilerimizi haklı kılmaktadır.

#### 2.2.2.2. Abdullah b. Übey’in Fitne Faaliyetleri Görüşü

İfk hadisesinin arka planına dair dile getirilen bir diğer görüş, gazveye katılan Abdullah b. Übey’in özellikle gazve sonrası yürüttüğü bölücü ve kışkırtıcı eylemlerdir. Watt ve Rodinson’un yanında kısmen Margoliouth’un temsil ettiği bu görüş, aynı zamanda Müslüman tarihçilerin de İfk hadisesinin arka planına işaret ettikleri bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Bunun en bariz sebebi, erken dönem kaynaklarda münafıkların lideri şeklinde tanımlanan Abdullah b. Übey’in Medine’ye dönüşüne kadar fitne çıkarma amacıyla işlediği fiillerin özellikle belirtilmesidir. Örneğin İbn Hişam’da “Mustalik Oğulları Gazası” başlığı altında Abdullah b. Übey ile ilgili altı alt başlık yer

<sup>866</sup> Bkz. İbn Hişam, Cilt: 3, s. 241.

<sup>867</sup> Muir, Cilt: 3, s. 243.

alırken; Vâkıdî, “İbn Übey’in Bazı İşleri” alt başlığında onunla ilgili rivayetleri sayfalarca aktarmaktadır.<sup>868</sup>

Kaynakların aktardığına göre, Müreysi‘ Gazvesinin zaferle sonuçlanmasından sonra, savaşa adını veren Müreysi‘ kuyusu başında Ensârdan bir şahıs ile bir Muhâcir arasında çıkan tartışma, kısa sürede sükûnete erdirilmişti. Fakat olayı duyan Abdullah b. Übey, vakit kaybetmeden Ensârı Muhâcirlere karşı tahrik ederek kışkırtmıştı.<sup>869</sup> Hz. Peygamber’in hicreti öncesinde Medine’nin yönetimini üstlenmek üzere olan İbn Übey’in bu arzusu, Muhâcirlerin Medine’ye gelmesiyle gerçekleşmemişti. Nitekim kendisine engel olduklarını düşündüğü Muhâcirlere yönelik tepkisini, İbn Übey’in Ensâr için söylediği sözlerden okumak mümkündür. Zira o, Mekkeli Müslümanlara kucak açarak onlara yurt sağlayan, sahip olduklarını Muhâcirlerle paylaşan Medineli Müslümanların, artık onlara nazaran sayıca daha az, varlık bakımından daha fakir ve kuvvet itibariyle daha güçsüz hale geldiği kanaatindeydi. Bu durumun sorumluluğunu Ensâra yükleyen Abdullah b. Übey, “Medine’ye dönüşte güçlü olan zayıf olanı yenecektir”<sup>870</sup> sözleriyle iki grup arasında fitne çıkarmaya yönelik girişimlerde bulunmuştu. Öyle ki, Abdullah b. Übey’in bu girişimlerinin cezasız kalmayacağı düşüncesiyle hem kendi oğlu Abdullah hem de Hz. Ömer, onun katli için gönüllü olmuşlar; fakat Hz. Peygamber, buna izin vermemişti. Ancak onun niyetini fark eden Hz. Peygamber’in önlem olarak orduyu hemen yola çıkarması ve gece gündüz durmaksızın yola devam etmesi ile İbn Übey’in fitne girişimi sonuçsuz kalmıştı.<sup>871</sup> Abdullah b. Übey’in bu davranışı sebebiyle Hz. Peygamber tarafından uyarılmasının yanında, bazı rivayetlerde onu kınayan ayetlerin indiği de ifade edilmektedir.<sup>872</sup> Dolayısıyla toplum nezdinde etki gücü hayli yüksek olan Abdullah b. Übey’in gazve sonrası içine düştüğü durum, onun otoritesinin sarsılmasına sebep olmuştu. Ayrıca, Medine’nin idaresini kaptırmasının doğurduğu öfkeyi de dikkate aldığımızda, İbn

<sup>868</sup> Bkz. Vâkıdî, ss. 415-426; İbn Hişâm, Cilt: 3, ss. 236-239.

<sup>869</sup> Ensârdan Sinân b. Veber el-Cühenî (Süheyli’ye göre Sinân b. Teym), Muhâcirlerden ise Hz. Ömer’in işçisi Cahcah b. Mesud’un olduğu rivayet edilmektedir. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 236-237. Vâkıdî’de ise Muhâcirlerden iki kişinin bulunduğu söylenmekte ve bunlardan birinin Hz. Ömer’in işçisi olduğu belirtilerek, ismi Cehcâ b. Sa’id el-Gıfârî şeklinde zikredilmektedir. Ensârdan olan ise Sinân b. Veber şeklinde kayıtlıdır. Bkz. Vâkıdî, s. 415.

<sup>870</sup> Bkz. Vâkıdî, 416; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 237.

<sup>871</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 238; Vâkıdî, 418. Ayrıca, konu hakkında yapılmış çalışma için bkz. Recep Erkocaaslan, “Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 51, Sayı: 1, 2015, ss. 129-160.

<sup>872</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 419-420; İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 238.

Übey'in intikam almak için bilenmiş olması ve fırsat kollamasının göz ardı edilemeyeceği kanaatindeyiz. Nitekim bu görüşü sahiplenmiş Müslüman tarihçilerin yanında birçok oryantalist de İfk hadisesinin arka planı olarak Abdullah b. Übey'i merkeze almaktadır.

İfk hadisesini Medine'deki siyasi hesaplaşmalar üzerinden okuyan Margoliouth, Watt ve Rodinson gibi oryantalistlerin yanında, benzer görüşü savunan Müslüman araştırmacılar da vardır. Bu bağlamda, Abdullah b. Übey'in intikam için fırsat kolladığı iddiasını en açık şekilde dile getiren isimlerden biri Muhammed Hamidullah'tır. Müslümanlara karşı oluşturulan Yahudi-Mekke ittifakının başarısızlıklarından biri olarak Hamidullah, Benî Mustalik üzerine yapılan gazve dönüşünde Abdullah b. Übey'in akim kalan faaliyetlerine odaklanır. Böylece onun İfk hadisesindeki rolüne işaret eden Hamidullah'a göre, Hz. Peygamber'in hicreti öncesi Medine'nin idaresini üstlenecek olan Abdullah b. Übey'in bu hayali, Medinelilerin İslam'ı kabul etmesiyle gerçekleşmemiştir. Hicretten itibaren İbn Übey'in Müslümanlara ve Hz. Muhammed'e karşı eylemlerinden söz eden Hamidullah, bu çerçevede Bedir Savaşı sonrasında İslam'a giren Abdullah b. Übey'in Uhud Savaşında Hz. Peygamber'i terk ettiğini zikreder. Ayrıca İbn Übey, arasının iyi olduğu Benî Nadîr Yahudilerini Hz. Peygamber'e karşı sürekli kışkırtmış ve Müslümanlar arasında mütemadiyen anlaşmazlık çıkarmaya teşebbüs etmiştir. Hamidullah, aynı zamanda, Hendek Savaşı için tertip edilen büyük organizasyonda İbn Übey'in de muhtemel bir dahli olduğu kanaatinde. Nihayet, Hz. Peygamber'le birlikte Benî Mustalik üzerine gerçekleşen gazveye katılan Abdullah b. Übey, sefer sonunda Ensâr ve Muhacirler arasında kargaşa çıkartmıştır.<sup>873</sup> İbn Übey'in fitne çabalarına devam ettiğini belirten Hamidullah, böylece İfk hadisesine dair bakış açısını ortaya koymaktadır.

Âişe Abdurrahman da Hamidullah ile aynı düşünceyi paylaşmaktadır. Ona göre iftira olayı, Hz. Peygamber'e geçmişten gelen kini sebebiyle sürekli tuzak hazırlayan Abdullah b. Übey ile çevresindeki bazı Yahudi ve münafıkların, içlerindeki kini söndürmek için "iftiradan bir mizansen" ile çıkarttıkları bir şayiadan ibarettir.<sup>874</sup>

Nabia Abbott, İfk hadisesi öncesinde henüz Medine'nin tamamının Hz. Muhammed'e gönülden bağlı olmadığını ve Medine'de siyasi kamplaşmanın hâlen

---

<sup>873</sup> Hamidullah, s. 207.

<sup>874</sup> Âişe Abdurrahman, s. 263.



devam ettiğini söylemektedir. Buna göre siyasi kamplaşmanın bir tarafında, Hz. Muhammed'in Medine'ye gelişiyle liderliğinin elinden alındığını düşünen Abdullah b. Übey ve onun öncülüğündeki münafıklar, diğer tarafında ise artık Medine'de "imtiyazı ve itibarı elinde bulunduran" Muhâcirler yer almaktaydı. Benî Mustalik Gazvesinde Abdullah b. Übey'in Medinelileri Muhâcirlerle karşı kışkırtma çabasını bu gerilimin bir yansıması olarak sunan Abbott, Hz. Ömer'in onu öldürme teklifine rağmen Hz. Muhammed'in gayretiyle işin büyümeden kapandığını aktarmaktadır.<sup>875</sup> Ancak, Medine'ye ulaşmadan önce yaşanan bir olayın Abdullah b. Übey için "*beklenmedik ve güçlü bir silah*" haline geldiğini söyleyen Abbott, böylece İfk hadisesinin arka planına İbn Übey'in intikam alma isteğini koymaktadır.<sup>876</sup> Abbott'a göre, böylece Abdullah b. Übey'in eline, Hz. Muhammed'i ailesi üzerinden yıpratmak için bulunmaz bir fırsat geçmişti. Nitekim Abdullah, Aişe'nin genç ve yakışıklı bir genç olan Safvân'ı Hz. Muhammed'e tercih etme noktasında hiçbir şüphe duymadığı iddiasıyla meseleyi köpürtmek için teşebbüste bulunmuştu. Abbott ayrıca, İfk hadisesinden sonra olup biteni Hz. Muhammed'in değil bazı mümin ve münafıkların bir sorun haline getirdiğini vurgulamaktadır.<sup>877</sup>

İmadüddin Halil, Hz. Aişe'nin kendi anlatımında ifade ettiği üzere, iftira olayında başı çeken İbn Übey'in rolüne işaret eder. Ancak Halil, önceki faaliyetlerini detaylıca tartışmasına rağmen İbn Übey'in İfk hadisesindeki rolü hakkında bir yorumda bulunmaz.<sup>878</sup> Bununla birlikte İfk hadisesini Medine'deki, özellikle münafıkların nifak hareketleri bağlamında işleyen Halil'in, diğer taraftan ağırlıklı olarak Abdullah b. Übey'in fitne faaliyetlerinden söz etmesi dikkate alındığında, İbn Übey ve İfk hadisesi arasında dolaylı bir ilişki kurduğunu söylemek mümkündür.

Kara, genelde münafıkların, özelde Abdullah b. Übey'in İfk hadisesindeki rolünü en açık ifade eden isimlerden biridir. Henüz savaş öncesinde savaşa katılmak için hazırlık yapan münafıkların sayı bakımından çokluğuna işaret eden Kara, bunun dahi önemli olayların habercisi olduğu kanaatindedir.<sup>879</sup> Kara'ya göre, Müreysi' kuyusundaki Ensar ve Muhacirler arasındaki kavgayla başlayan olaylar silsilesinde İbn Übey, Muhacirlere olan kinini açıkça ortaya koymuştur. Meydana gelen en küçük

---

<sup>875</sup> Abbott, s. 30.

<sup>876</sup> Abbott, s. 30.

<sup>877</sup> Abbott, s. 32.

<sup>878</sup> Halil, s. 390.

<sup>879</sup> Kara, İfk Olayının Etkileri, s. 345; İfk Hadisesinde Hz. Aişe, s. 33-34.

olumsuzlukta sahne alan münafıkların, Hz. Aişe ile Safvân'ın durumunu fırsat bilmeleri kaçınılmazdır.<sup>880</sup> Zira İbn Übey, Ensar-Muhacir kavgası sonrasında iki tarafı kışkırtmaya yönelik sözlerini inkâr etmiş; ancak vahyolan ayetle yalancılığı açığa çıkmış ve toplum nazarında küçük düşmüştü.<sup>881</sup> İbn Übey, yaşadığı ruh halinin etkisiyle artan kin ve öfkesinin dışa vurumu için hiçbir fırsatı kaçırmayacaktı.<sup>882</sup>

Ali Aksu, İfk hadisesinin arka planında Abdullah b. Übey'in faaliyet ve emellerini en açık şekilde dillendiren bir başka isimdir. Aksu'ya göre İfk hadisesi "Mekkeli müşrikler ve Medine'deki yandaşları"nın savaş meydanında elde edemedikleri başarıyı, "psikolojik savaşın bir başka boyutu olan ahlak cephesi"nde kazanma gayretidir.<sup>883</sup> Aksu, psikolojik savaşın iki örneğinden bahseder. Bunlardan ilki, Hendek Savaşını kaybeden Mekkeli müşrikler ile onların safında yer alan Medine'deki yandaşlarının, yani münafıkların, Hz. Muhammed'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği üzerinden Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara iftirada bulunmaları ve iftirayı münafıkların sahiplenmeleridir.<sup>884</sup> Aksu, ikinci iftira kampanyasının Hendek Savaşı sonrasına tarihlendirdiği Benî Mustalik Gazvesi dönüşünde yaşanan olay ile başlatıldığını savunur. Hz. Aişe'nin namusuna yönelik iftirada bulunan Abdullah b. Übey ve yandaşları, böylece Müslümanlar arasında tefrikayı hedeflemişlerdir. Aksu'ya göre onların İfk hadisesi üzerinden "Peygamber ve Ebu Bekir'in şerefine ve namusuna saldırmakla muhtemelen amaçları, İslam'ın en büyük serveti olan yüksek mânevî üstünlüğü sarsmak ve Muhâcirle Ensâr ve Ensâr'ın iki kabilesi olan Evs ile Hazrec arasında bir iç savaş çıkarmaktır."<sup>885</sup> Olayın Abdullah b. Übey tarafından tertip edilmediğini belirten Aksu, İbn Übey ve taraftarlarının Hz. Aişe ile Safvân'ın Medine'ye gelişine şahit olmalarıyla, iftira için uygun bir zemin bulduklarını dile getirmektedir. Böylece, başta Hz. Peygamber olmak üzere, Ebû Bekir ve Aişe'nin itibarını sarsmak, Hz. Peygamber'in eşleri arasında ihtilaf çıkarmak; ayrıca daha geniş çerçevede Müslümanlar arasında kaosa neden olmak ve sönmeye yüz tutmuş

<sup>880</sup> Kara, İfk Olayının Etkileri, s. 346-347; İfk Hadisesinde Hz. Aişe, s. 34.

<sup>881</sup> Kara, İfk Olayının Etkileri, s. 347-349.

<sup>882</sup> Kara, İfk Olayının Etkileri, s. 349.

<sup>883</sup> Ali Aksu, "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1, Haziran 2004, s. 3.

<sup>884</sup> Aksu, s. 3.

<sup>885</sup> Aksu, s. 3.

kabilecilik anlayışını tekrar peyda etmek gibi saiklerle iftira kampanyası yürütülmüştür.<sup>886</sup>

Mehmet Azimli, münafıkların başı İbn Übey'in intikam alma amacıyla iftirayı ortaya attığını dile getirmektedir.<sup>887</sup> Azimli'ye göre, Abdullah b. Übey, h. 6 yılındaki Müreysi' Gazvesi sonrasında sebep olduğu fitne faaliyetlerindeki dahlini inkâr etmesi üzerine nazil olan ayetlerle küçük düşmüştü.<sup>888</sup> Bu nedenle intikam için fırsat kollayan İbn Übey, Hz. Aişe'nin Safvân ile bir mola esnasında orduya yetişmesini iftiraya dönüştürmüştü.<sup>889</sup>

Gerek iki yaklaşımın argümanları, gerekse kaynakların aktardığı tarihî bilgiler mukayeseli ele alındığında, biz de İfk hadisesinin arka planını Abdullah b. Übey'in fitne faaliyetleri çerçevesinde değerlendirmenin daha isabetli olacağı kanaatini taşımaktayız.

### 2.2.3. İfk Hadisesinin Sebebi

İfk hadisesinin sebebi ile kastımız, Hz. Aişe'nin gerdanlığını düşürmesi sonucu ordunun gerisinde kalması ve Safvân b. Muattal'ın onu bularak Medine'ye ulaştırmasıdır. Kaynaklarda sebebe dair rivayetin sadece Hz. Aişe'den naklen verilmesinden olsa gerek, Prideaux hariç ele aldığımız bütün oryantalistler tarafından bu hadise, nüanslarla klasik kaynaklara paralel şekilde zikredilmektedir. Bu küçük farkları göstermek ve olayın çerçevesini çizmek amacıyla, önce İbn Hişâm ve Vâkıdî rivayetlerini vermek faydalı olacaktır.

İbn Hişâm'da geçen rivayette Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in savaşa katılacağı zaman eşleri arasında kura çektiği ve Benî Mustalik Gazvesi için kuranın kendisine çıktığını söyler. Daha sonra Hz. Aişe, fiziken hafif olduğunu belirterek hevdec içinde nasıl taşındığını anlatır. Buna göre ordu hareket edeceği zaman Hz. Aişe hevdece girer, görevliler gelip hevdeci deveye yüklerler ve deveyi çekerlerdi. Hz. Peygamber'in Benî Mustalik seferini bitirip Medine'ye dönüldüğü vakit, Medine'ye yakın bir yerde ordunun mola verdiğini belirten Hz. Aişe, gecenin orada geçirildiğini ifade eder.

---

<sup>886</sup> Aksu, s. 8-9.

<sup>887</sup> Azimli, Siyeri Farklı Okumak, s. 327-329.

<sup>888</sup> Azimli, bu konuda Münâfikûn Suresinin 5-8. ayetlerini işaret etmektedir. Bkz. Azimli, Siyeri Farklı Okumak, s. 326.

<sup>889</sup> Azimli, Siyeri Farklı Okumak, s. 329.

Molanın bitiminden sonra hareket emri verilmiş, insanlar yola koyulmuştu. Bu esnada Hz. Aîşe, ihtiyaç görmek için çıkmış, fakat farkında olmadan Zafar boncuklarından yapılma kolyesini düşürmüştü. Kolyesinin olmadığını develerin yanına döndüğünde anlayan Hz. Aîşe, insanların hareket etmeye başladığını gördüğü halde kolyesini aramaya gitmişti. Bu sırada, maiyetindeki görevliler, Hz. Aîşe'nin hevdec içinde olduğunu düşünerek, her zaman yaptıkları gibi hazırlıkları tamamlayıp hevdeci deveye yüklemiş ve yola koyulmuşlardı. Nihayet kolyesini bulan Hz. Aîşe, mola yerine dönmüş ancak ordu çoktan hareket etmişti. Mola yerine geldiğinde kimsenin olmadığını gören Hz. Aîşe, olayın devamını şöyle anlatır:

*Çarşafıma dolandım ve olduğum yere uzandım. Benim olmadığımı anladıklarında beni almaya geleceklerini biliyordum. Vallahi, ben o halde uzanırken Safvân b. Muattal es-Sülemî bana rastladı. O bazı ihtiyaçları sebebiyle ordunun gerisinde kaldığı için insanlarla beraber gelememişti. Beni o halde görünce gelip yanımda durdu, o beni perde ayeti inmeden önce görmüştü. Beni görünce, "İnnâ lillâhi ve innâ ileyhi râciûn! Sen Resûlullah'ın hevdecdeki hanımısın," dedi. Ben ise örtüme sarınmaktaydım. "Allah sana rahmet etsin, niçin geride kaldın?" diye sordu. Onunla konuşmadım. O deveyi yaklaştırıp "Bin!" dedi ve geri çekildi. Ben deveye bindim. Devenin başından tutup, insanlara yetişmek istediği için hızlıca yürüdü. Vallahi sabaha kadar yine de insanlara yetişemedik, kimse de yokluğumu fark etmedi. İnsanlar inip rahatlayınca, o beni çekerek getirdi. İftiracılar diyeceklerini dediler. Asker çalkalandı. Ben bundan başkasını bilmiyordum.<sup>890</sup>*

Aynı olay Vâkıdî'de bazı farklılıklarla kaydedilmiştir. Yine Hz. Aîşe'nin anlatımıyla aktarılan olayda ilk önce kura ile belirleme hususu zikredilirken, önemli bir ayrıntı olarak kuranın Hz. Aîşe ile Ümmü Seleme'ye çıktığı ve Ümmü Seleme'nin de bu gazveye katıldığı ifade edilmiştir.<sup>891</sup>

Vâkıdî'de yer alan rivayette, bir diğer önemli ayrıntı, Hz. Aîşe'nin gerdanlığını iki kere kaybetmesidir. İlkinde, Hz. Aîşe gerdanlığını kaybedince Hz. Peygamber'e durumu bildirmiş; bunun üzerine ordu mola vermişti. Ordunun yeterince suyunun olmadığı gibi, beklenmedik bir zamanda verilen mola nedeniyle etrafta su bulunamamıştı. Bu yüzden Ebû Bekir de dâhil olmak üzere bazı kimseler şikâyet etmeye başlamıştı. Bunun üzerine teyemmüm ayeti nazil olmuştu. Rivayetin devamında Hz. Aîşe, tekrar mola verdiklerini ve Hz. Peygamber'in kendisiyle koşu

<sup>890</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 244-245.

<sup>891</sup> Vâkıdî, s. 426. Ümmü Seleme'nin Benî Mustalik Gazvesine katıldığına dair Vâkıdî'de Ömer b. el-Hattâb'a dayanan başka bir rivayet daha yer almaktadır. Bkz. Vâkıdî, s. 407.

yarışı yaptığını anlattıktan sonra, bu gazvenin Hz. Peygamber'in hanımlarıyla perde arkasından görüşmenin farz kılındıktan sonra gerçekleştiğini belirtir.<sup>892</sup>

İfk hadisesiyle ilgili Vâkıdî rivayetine bakıldığında, sanki İbn Hişâm'da anlatılan olayda eksik kalan yahut soru işareti uyandıracak noktalar, aşağıda örnekleriyle göstereceğimiz üzere, titizlikle tamamlanmış hissi vermektedir. Zira bazı isimlerin belirtilmesi, şahıs ve olaylarla ilişkilendirilmesi, rasyonel açıklama getirilmesi gibi ilaveler Vâkıdî rivayetinde dikkat çekmektedir. Örneğin, Hz. Aişe'nin hevdecini taşıyan iki görevliden bahsedilirken, "onlardan biri, Resûlullah'ın Ebû Mevhibe diye anılan mevlasıydı ve o salih bir adamdı. Benim devemi götürün oydu," denilmektedir.<sup>893</sup> Yine, hevdecin nasıl yüklendiği ve götürüldüğünün anlatıldığı kısımda, Ümmü Seleme'nin varlığına tekrar işaret edilmekte ve Hz. Peygamber'in kimi zaman Hz. Aişe'nin, kimi zaman ise Ümmü Seleme'nin yanında yürüdüğü söylenmektedir.<sup>894</sup> Verilen isimlerle hem anlatım tekid edilmekte, hem de olaya tanıklar katılmaktadır. Bir başka ayrıntı, boynunda taşıdığı Zafar akiklerinden yapılma gerdanlık hakkında Hz. Aişe'nin, düğün zamanında annesinin hediye ettiğini söylemesidir.<sup>895</sup> Böylece gerdanlığa manevi bir değer yüklenerek, onu arama sebebi gerekçelendirilmektedir. Gerdanlığını kaybettiğinde, bir küçük grubun dışında herkesin hareket ettiğini söyleyen Hz. Aişe, "eğer ben orada bir ay bile kalsam, hevdecin içinde olmadan devemin götürülmeyeceğini düşünüyordum. Bu yüzden gerdanlığı aramaya çıktım ve tahmin ettiğim yerde buldum. Gerdanlığı aramam beni alıkoymuştu" dedikten sonra, görevlilerin kendisini hevdecin içinde sanarak yükleyip yola koyulduklarını anlatır. Hz. Aişe, hevdecin içinde olup olmadığını kimsenin sorgulamamasını şu sözleriyle izah eder: "Ben devenin üzerindeyken konuşmuyordum; dolayısıyla bir şeyden şüphelenmediler."<sup>896</sup> Bu ifadelerle, Hz. Aişe'nin fark edilmemesi izah edilmektedir. Ayrıca, Vâkıdî rivayetinde, Hz. Aişe'nin çölde tek başına kalmasından sonra anlatılan olayda da bazı farklılıklar söz konusudur. Birinin gelip kendisini bulacağı düşüncesiyle Hz. Aişe'nin beklerken uyuyakalması ve

---

<sup>892</sup> Vâkıdî, s. 426-427.

<sup>893</sup> Vâkıdî, s. 427.

<sup>894</sup> Vâkıdî, s. 427-428.

<sup>895</sup> Vâkıdî, s. 428.

<sup>896</sup> Vâkıdî, s. 428.

kendisine rastlayan Safvân'ın ordunun artçısı olduğunun belirtilmesi bu çerçevede değerlendirilebilir.<sup>897</sup>

Görüldüğü üzere, her ikisi de Hz. Aişe'ye dayandırılan İbn Hişâm ve Vâkıdî'deki rivayetlerde, olayın kurgusu itibariyle olmasa da detayları bakımından bazı farklılıklar söz konusudur. Ancak belirtmek durumundayız ki, rivayetler arasında işaret ettiğimiz farklılıkların olayın bütünü içerisinde ve sebebi itibariyle etkisi, yok denecek kadar azdır. Bu yüzden söz konusu farklılıkları ayrıca tartışmaya gerek olmadığı kanaatindeyiz. Bununla birlikte, oryantalistlerin aktarımındaki nüansların, rivayetlerde yer alan anlatımlardan kaynaklandığı izahtan vârestedir. Kaldı ki, konuyu ele alan gerek farklı oryantalistlerin gerek Müslüman araştırmacıların sundukları anlatımın iki rivayetle uyumlu olduğu görülecektir. Fakat bu uyumun yanında, kimi zaman odaklandıkları detay yahut resmettikleri tasvir noktasında bazı ayrışmalar ortaya çıkabilmektedir. Dolayısıyla bu detayları ve tasvirleri görebilmek için, diğer isimlerin konuyla ilgili anlatımlarını, tartışmaya girmeden vermek istiyoruz.

Örneğin Koelle, sefer dönüşü Ensâr-Muhâcir gerginliğinden başka can sıkıcı bir olayın daha yaşandığını dile getirerek İfk hadisesine sebep olan olayı anlatır. Aişe, Medine'den önceki son mola yerinde *değerli taşlardan* yapılma gerdanlığını düşürmüş ve onu ararken ordunun gerisinde kalmıştı. Daha sonra Aişe, *Safvân* adında bir gençle ertesi sabah Medine'ye ulaştığını ifade eder.<sup>898</sup>

Sell'in anlatımına göre Aişe, kolyesini ararken, muhafızları onun hevdecde olduğu düşüncesiyle yola koyulmuşlar ve böylece o ordunun gerisinde kalmıştı. Aişe, duyduğu endişeyle örtüsüne sarınıp beklemeye başladığı esnada, *Safvân b. Muattal* onu bulmuştu. Safvân, kendi devesini Aişe'ye vermiş, kendisi de devenin yularından çekerek onu Medine'ye ulaştırmıştı.<sup>899</sup>

Dermenghem, İfk hadisesini klasik kaynaklardaki anlatıma birebir uygunlukla aktarmaktadır. Buna göre o, Hz. Aişe'nin kapalı hevdec içinde taşındığını, ihtiyaç için bir süre ayrılıp geri döndüğünü, bu sırada gerdanlığını düşürdüğünü fark edip tekrar aramaya gittiğini anlatır. Devamında, Hz. Aişe'nin geri geldiğini, ancak ordunun gitmiş olduğunu görünce beklemeye başladığını söyleyen Dermenghem, *Safvân b.*

---

<sup>897</sup> Vâkıdî, s. 428.

<sup>898</sup> Koelle, s. 163.

<sup>899</sup> Sell, s. 158.

*Muattal*'ın Hz. Aîşe'yi bularak Medine'ye ulaştırdığını belirtir. Ne var ki bu olay, hem Hz. Muhammed'in hem de Hz. Aîşe'nin düşmanları tarafından iftiraya evrilmiştir.<sup>900</sup>

Âişe Abdurrahman, söz konusu olayı *Hz. Muhammed'in duygusal durumu* üzerinden tasvir eder. Âişe Abdurrahman'ın anlatımına göre Hz. Aîşe'nin hevdec içinde olmadığı ancak ordu Medine'ye ulaştığı sırada hevdecin örtüsü açılmasıyla anlaşılmış; Hz. Aîşe'nin yokluğu karşısında Hz. Peygamber *korkuya* kapılmıştı. Bir müddet sonra Hz. Aîşe'nin, Safvân b. Muattal tarafından yularından çekilerek getirilen bir deve üzerinde görülmesiyle, Hz. Peygamber'in korkusu, *sevince* dönüşmüştü.<sup>901</sup> Âişe Abdurrahman, Aîşe'nin "sıhhat ve afiyet içinde" bulunmasıyla Hz. Peygamber'in "kalbinin yatıştığını" ve Aîşe'nin niçin geride kaldığını "hiçbirine hoşnutsuzluk göstermeksizin, bizzat onun ağzından dinlediğini" savunarak, İfk hadisini nakletmektedir.<sup>902</sup>

Abbott, Benî Mustalik Gazvesine Hz. Muhammed'in yanında Aîşe ile *Ümmü Seleme*'nin de katıldığını belirtmektedir. Medine'ye dönüş yolunda, son gecenin erken saatlerinde verilen bir mola sırasında Hz. Aîşe, gerdanlığını düşürdüğünü fark ederek aramaya çıkmış ve bu esnada Aîşe'nin hevdecin içinde olduğu düşüncesiyle ordu hareket etmişti. Döndüğünde kimseyi bulamayan Aîşe, örtüsüne bürünüp beklerken, *Safvân b. Muattal* kendisine denk gelmiş; onu devesine bindirerek Medine'ye ulaştırmıştı.<sup>903</sup>

Hamidullah, İbn Übey'in fitne çabalarına devam ettiğini belirtmesinin akabinde İfk hadisesine temas etmektedir. Hz. Peygamberin Benî Mustalik seferinde Hz. Aîşe'yi beraberinde götürdüğünü kaydeden Hamidullah, *kadınların o dönemde yüzlerini örtmeye başladığı* görüşündedir.<sup>904</sup> Aîşe'nin mola yerinden bir müddet ayrıldığı esnada, hafif ve narin vücut yapısı nedeniyle, onun tahtirevanın içinde olmadığı fark edilmemişti. Daha sonra geri dönen Aîşe, ordunun gitmiş olması

<sup>900</sup> Dermenghem, s. 277-278.

<sup>901</sup> Aîşe Abdurrahman, s. 262.

<sup>902</sup> Aîşe Abdurrahman, dipnotta verdiği bilgide "İfk hadisinin tamamının, Buhârî, Müslim ve bütün Sünen kitaplarında" yer aldığını belirterek, ayrıca İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı, İbn Hişâm'ın *Sîre*'si ve İbn Seyyidinnâs'ın *Uyûnü'l-Eser*'ine de atıf yapmakta ve hepsinde mezkûr hadisin İbn Şihâb ez-Zühri'den rivayet edildiğini belirtmektedir. Bkz. Aîşe Abdurrahman, s. 262.

<sup>903</sup> Abbott, s. 30-31. Abbott'un, hikâyenin anlatımı boyunca hiçbir kaynağa atıfta bulunmadığını belirtmek gerektiği kanaatindeyiz. Safvân'ın Aîşe'yi tanınması, ona seslenirken "innâ lillahi ve innâ ileyhi râciûn" ayetini okuması gibi detayları es geçmesinden, Abbott'un hikâyeyi özet olarak sunduğunu düşünmekteyiz.

<sup>904</sup> Hamidullah, s. 207.

sebebiyle ağlayarak çaresizce beklemeye başlamıştı. Hamidullah, bu sırada “İslam ordusundan bir gönüllünün” buradan geçerken, “Müslüman bir kadının yerde ‘ölü’ gibi yattığını ve hatta gömülmemiş olduğunu hayretle görerek yaklaştığını” dile getirmektedir.<sup>905</sup> Hamidullah, ismini vermeden zikrettiği Safvân b. Muattal’ın, Aişe’yi tanıyıp onu kendi devesine bindirdiğini ve kendisi yürüyerek onu henüz dönüş yolundaki orduya yetiştirdiğini belirtmektedir.<sup>906</sup>

Stowasser, *Ümmü Seleme*’nin de Hz. Muhammed’in yanında iştirak ettiği Müreysi‘ Gazvesi dönüşü, Hz. Aişe’nin düşürdüğü kolyesini aramaya gittiği için ordunun gerisinde kaldığını anlatmaktadır. *Safvân b. Muattal es-Sülemî* adında bir genç, çölün ortasında bekleyen Aişe’ye denk gelmiş ve onu devesine bindirerek Medine’ye ulaştırmıştı. Devamında Stowasser, Aişe ve Safvân’ın ordunun ardından yalnız bir şekilde Medine’ye gelmesinin, toplum içinde mesnetsiz suçlama ve kötü niyetli dedikoduların yayılmasına sebep olduğunu söylemektedir.<sup>907</sup>

Zikrettiğimiz isimler haricinde, özellikle İslâm dünyası ve ülkemiz akademi camiasında, İfk hadisesinin sebebine dair farklı bir görüş yoktur. Kaynakların açıkça ortaya koyduğu ve aksi yönde delilin olmadığı bir konuda, aykırı bir yorumda bulunma ancak zorlama bir çıkarımla mümkündür. Biz böyle bir iddiaya rastlamadığımız gibi, birçok oryantalist de Hz. Aişe’nin ordunun geride kalması üzerine kendisini bulan Safvân ile Medine’ye ulaşmasını gayet olağan karşılamakta ve tabii bir durum olarak kabul etmektedir.

Bununla birlikte, rivayetler arasındaki farklılıklar, oryantalistlerin hangi rivayeti esas aldıklarını işaret etmesi bakımından kayda değerdir. Örneğin, Müreysi‘ Gazvesine Hz. Peygamber’in yanında sadece Hz. Aişe’nin katıldığını söyleyenlerin İbn Hişâm; Ümmü Seleme’nin de katıldığını belirtenlerin Vâkıdî rivayeti üzerinden okuma yaptıkları aşîkârdır. Bu bağlamda, tespit edebildiğimiz kadarıyla ele aldığımız oryantalistlerden sadece Muir, bu bilgiyi paylaşmakta; ancak konu hakkında Vâkıdî’ye herhangi bir atıfta bulunmamaktadır. Ayrıca, Abbott ve Stowasser de Ümmü Seleme’nin Hz. Muhammed’in yanında bu gazveye katıldığını kaydetmişlerdir.

---

<sup>905</sup> Hamidullah, s. 207.

<sup>906</sup> Hamidullah, s. 207.

<sup>907</sup> Stowasser, s. 94.



#### 2.2.4. İfk Hadisesinin Süreci

İfk hadisesinin bütünü içinde üzerinde durduğumuz bir diğer konu, Hz. Aişe ile Safvân'ın birlikte Medine'ye ulaşmasından sonraki sürecin nasıl işlendiğidir. Klasik kaynaklarda bahsedildiği haliyle, iftiranın ortaya çıkışı, iftiranın yayılması, Hz. Peygamber'in tutumu, Hz. Peygamber'in çözüm arayışı (bireysel ve toplumsal istişare), Hz. Aişe'nin tutumu konuları, İfk hadisesinin süreci olarak değerlendirilecektir. Ancak, erken dönem kaynaklara bakıldığında, süreç kısmında anlatımların farklılaştığı görülmektedir. Söz konusu farklılaşmaları daha net görebilmek için, oryantalistlerin en çok atıfta bulundukları üç rivayeti ele alarak sürece dair gelişmeleri maddeler halinde sunmak istiyoruz.

##### 2.2.4.1. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Rivayetler

İlk olarak en erken rivayet kabul edilen İbn Hişâm'ın naklettiği İbn İshâk rivayetini (İH), akabinde Vâkîdî rivayetini (V) ve sonra da Buhârî'de yer alan İfk hadisi rivayetini (B) aktaracağız. Ancak bu aktarımı, rivayetlerin metnini olduğu gibi nakletmek yerine, rivayetlerde tespit ettiğimiz olay örgülerini numaralandırarak sunacağız. Böylece rivayetlerdeki farklılıkları açık bir şekilde ortaya koyacağız.<sup>908</sup> İbn Hişâm'ın İbn İshâk'tan aktardığı rivayette, sürece dair olay örgüsü şöyle gerçekleşmektedir:<sup>909</sup>

- İH1.** Henüz Medine'ye gelmeden, Hz. Aişe'nin Safvân ile orduya ulaşması ve kendisinin haberi olmaksızın iftiranın asker arasında yayılması
- İH2.** Hz. Aişe'nin Medine'ye ulaştıktan bir müddet sonra hastalandığı için evinde dinlenmeye çekilmesi ve bu süreçte iftiradan haberi olmaması
- İH3.** Hz. Peygamber ile Hz. Aişe'nin ailesinin haberdar oldukları iftirayı Hz. Aişe'ye haber vermemeleri
- İH4.** Hz. Peygamber'in hasta olan Hz. Aişe'ye soğuk davranması
- İH5.** Kocasının kendisine soğuk davrandığını fark eden Hz. Aişe'nin, bakımı için annesinin yanına gitmek istemesi ve Hz. Peygamber'in buna onay vermesi

<sup>908</sup> Olay örgüsünün maddeler halinde verilmesi fikri, İfk hadisesini değerlendirdiğimiz ileriki sayfalarda ele alacağımız Wansbrough ve Shoeler'in çalışmalarından esinlenmemiz sebebiyle ortaya çıkmıştır.

<sup>909</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, ss. 245-253.

- İH6.** Annesinin evine taşınan Hz. Aişe'nin, nekahet dönemindeyken yaklaşık yirmi gün sonra Ümmü Mistah'tan iftira olayını ilk kez duyması
- İH7.** Hz. Aişe'nin, iftiradan haberi olan annesine, bu durumu kendisine anlatmadığı gerekçesiyle sitem etmesi ve annesinin Hz. Aişe'yi teselli etmesi
- İH8.** Hz. Peygamber'in halkı toplaması ve verdiği hutbede ailesi hakkında atılan iftirayı reddederek Safvân'ı hayırla anması
- İH9.** Hz. Aişe'nin, iftirada büyük payın Abdullah b. Übey'de olduğunu ve bunu Hazrec'den bazı adamlarla yürüttüğünü söylemesi, aynı zamanda iftiraya ortak olanlar hususunda Mistah ile Hamne bint Cahş'ın ismini zikretmesi (Ancak cezalarla ilgili kısımda Mistah, Hassân b. Sâbit ve Hamne bint Cahş'ın ismini zikreder.)
- İH10.** Hutbenin devamında Hz. Peygamber'in sözlerinin ardından Evs'ten Üseyd b. Hudayr'ın suçluları cezalandırma isteğini ifade etmesi
- İH11.** Buna karşılık Hazrec'den Sa'd b. Ubâde'nin kabilesini suçladığı gerekçesiyle Üseyd'e itiraz etmesi
- İH12.** Sa'd b. Ubâde'nin konuşmasından sonra Evs'ten Üseyd b. Hudayr'ın Sa'd b. Ubâde'yi münafıklık ve münafıkları savunmakla itham etmesi
- İH13.** Evs ve Hazrec arasında gerilimin artması üzerine Hz. Peygamber'in hutbeyi sonlandırması
- İH14.** Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin yanına gelmesi
- İH15.** Hz. Peygamber'in, istişare için Üsâme ve Hz. Ali'yi çağırması
- İH16.** Üsâme'nin Hz. Aişe lehine konuşması,
- İH17.** Hz. Ali'nin ise Hz. Peygamber'e açıkça Hz. Aişe'yi boşamasını ve Berîre'ye sormasını tavsiye etmesi,
- İH18.** Hizmetçi Berîre'nin Hz. Peygamber tarafından sorgulanması ve onun Hz. Aişe'den hayırdan başka bir şey görmediğini ifade etmesi
- İH19.** Hz. Peygamber'in içeri girerek Hz. Aişe'nin yanına oturması
- İH20.** Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'den şayet yanlış yaptığı bir şey varsa tövbe etmesini istemesi, (bu esnada Hz. Aişe'nin yanında ebeveyni ve Ensâr'dan bir kadın bulunmaktadır)
- İH21.** Hz. Aişe'nin, yanında bulunan anne-babasının desteğini umması ancak onların sessiz kalmaları ve Hz. Aişe'nin üzüntüden ağlaması

- İH22.** Hz. Aişe'nin kendisi hakkında bir vahiy beklemediğini ancak Hz. Peygamber'in bir rüya görmesini ve suçsuzluğunu ilan edeceğini umduğunu belirtmesi
- İH23.** Hz. Aişe'nin, ne dese kendisine inanmayacaklarını belirtmesi ve masumiyetini vurgulayarak Yusuf'un babası gibi güzelce sabredeceğini dile getirmesi
- İH24.** Bundan sonra Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması
- İH25.** Henüz vahiy süreci devam ederken, Hz. Aişe'nin, hakkında çıkan iftiranın doğru olabileceği endişesiyle ailesinin korktuğunu ifade etmesi
- İH26.** Vahyin nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye durumu bildirmesi  
Aynı olay, Vâkıdî rivayetinde şöyle aktarılmaktadır:<sup>910</sup>
- V1.** Henüz Medine'ye gelmeden, Hz. Aişe'nin Safvân ile orduya ulaşması ve kendisinin haberi olmaksızın iftiranın asker arasında yayılması
- V2.** Hz. Aişe'nin, iftirada büyük payın Abdullah b. Übey'de olduğunu söylemesi (Ancak cezalarla ilgili kısımda Abdullah b. Übey'in yanı sıra Mistah ve Hassân b. Sâbit'in ismini zikreder.)
- V3.** Hz. Aişe'nin Medine'ye ulaşır ulaşmaz, şiddetli baş ağrısı sebebiyle evinde dinlenmeye çekilmesi ve bu süreçte iftiradan haberinin olmaması
- V4.** Hz. Peygamber ile Hz. Aişe'nin ailesinin haberdar oldukları iftirayı Hz. Aişe'ye haber vermemeleri
- V5.** Hz. Peygamber'in hasta olan Hz. Aişe'ye soğuk davranması
- V6.** Kendi evinde kalan Hz. Aişe'nin bir akşam Ümmü Mistah'tan iftira olayını ilk kez duyması ve bunun üzüntüsüyle hastalığının artması
- V7.** Hz. Aişe'nin, olayı tahkik etme gayesiyle annesinin evine gitmek için Hz. Peygamber'den izin istemesi ve bu isteğin kabul edilmesi
- V8.** Hz. Aişe'nin, iftiradan haberi olan annesine, bu durumu kendisine anlatmadığı gerekçesiyle sitem etmesi ve annesinin Hz. Aişe'yi teselli etmesi
- V9.** Hz. Peygamber'in, ailesi ile ayrılması hususunda istişare için Üsâme ve Hz. Ali'yi çağırması
- V10.** Üsâme'nin Hz. Aişe lehine konuşması ve Berîre'ye de danışmasını tavsiye etmesi,

---

<sup>910</sup> Bkz. Vâkıdî, ss. 429-434.

- V11.** Hz. Ali'nin ise isterse Aîşe yerine başka biri ile evlenebileceğini belirtmesi ve Hz. Peygamber'e açıkça Hz. Aîşe'yi boşaması tavsiyesinde bulunması
- V12.** Üsâme ve Hz. Ali'nin istişareden sonra ayrılması, orada bulunan hizmetçi Berîre'nin Hz. Peygamber tarafından sorgulanması ve onun Hz. Aîşe'den hayırdan başka bir şey görmediğini ifade etmesi
- V13.** Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'a Hz. Aîşe hakkında sorması ve onun da hayır söylemesi
- V14.** Hz. Peygamber'in daha sonra Ümmü Eymen'e Hz. Aîşe hakkında sorması ve onun da Hz. Aîşe'de hayırdan başka bir şey görmediğini beyan etmesi
- V15.** Hz. Peygamber'in halkı toplaması ve verdiği hutbede ailesi hakkında atılan iftirayı reddederek Safvân'ı hayırla anması
- V16.** Hutbenin devamında Hz. Peygamber'in sözlerinin ardından Evs'ten Sa'd b. Muâz'ın suçluları cezalandırma isteğini ifade etmesi
- V17.** Buna karşılık Hazrec'den Sa'd b. Ubâde'nin, kabilesinin suçlandığı gerekçesiyle itiraz etmesi
- V18.** Sa'd b. Ubâde'nin konuşmasından sonra Evs'ten Üseyd b. Hudayr'ın Sa'd b. Ubâde'yi münafıklık ve münafıkları savunmakla itham etmesi
- V19.** Sa'd b. Ubâde'nin bu sefer Üseyd'e cevap vererek, onları Cahiliye dönemi düşmanlıklarını körüklemekle suçlaması
- V20.** Üseyd'in Sa'd b. Ubâde'ye Bu'âs Gününü zikrederek Hazrecin geçmişteki yenilgilerini hatırlatması
- V21.** Bunun üzerine Sa'd b. Ubâde'nin Hazreclilere, Sa'd b. Mu'az'ın Evslilere seslenmesi ve iki grubun karşı karşıya dizilmesi
- V22.** Evs'ten el-Hâris b. Hazme'nin kılıç çekmesi ve Üseyd'in onu azarlaması
- V23.** Evs ve Hazrec arasında gerilimin artması üzerine Hz. Peygamber'in iki grubu sakinleştirerek hutbeyi sonlandırması
- V24.** Hz. Peygamber'in Hz. Aîşe'nin yanına gelmesi (Rivayet terkinde yaklaşık bir ay boyunca konu hakkında herhangi bir vahyin gelmemiş olduğu belirtilmektedir.)
- V25.** Hz. Peygamber'in Hz. Aîşe'den şayet yanlış yaptığı bir şey varsa tövbe etmesini istemesi

- V26.** Hz. Aişe'nin, yanında bulunan anne-babasının desteğini umması ancak onların sessiz kalmaları ve Hz. Aişe'nin üzüntüden ağlaması
- V27.** Hz. Aişe'nin, kendisine ne dese inanmayacaklarını belirtmesi ve masumiyetini vurgulayarak Yusuf'un babası gibi güzelce sabredeceğini dile getirmesi
- V28.** (Rivayet terkiğinde Hz. Ebû Bekir'in, ailesinin böyle bir fitneye Cahiliye döneminde dahi maruz kalmamasına rağmen, İslam'da maruz kaldığını söylediği; akabinde kızgın bir şekilde Hz. Aişe'ye yöneldiği; Hz. Aişe'nin, kendisi hakkında vahiy geleceğini düşünmediğini belirttiği yer almaktadır.)
- V29.** Hz. Aişe'nin kendisi hakkında bir vahiy beklemediğini ancak Hz. Peygamber'in bir rüya görmesini ve suçsuzluğunu ilan edeceğini umduğunu belirtmesi
- V30.** Bundan sonra henüz kimse evden ayrılmamışken Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması
- V31.** Vahiy sürecinin devam ettiği esnada, Hz. Aişe'nin, hakkında çıkan iftiranın doğru olabileceği endişesiyle ailesinin korktuğunu belirtmesi
- V32.** Vahyin tamamlanmasından sonra Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye durumu bildirmesi

Hadis külliyyatında da yer alan ve bu nedenle oryantalistlerin sıklıkla atıf yaptıkları ilgili rivayetin Buhârî'de mukayyed versiyonundaki ana hatları şöyle gelmektedir:<sup>911</sup>

- B1.** Henüz Medine'ye gelmeden, öğleden önce Hz. Aişe'nin Safvân ile orduya ulaşması ve kendisinin haberi olmaksızın iftiranın asker arasında yayılması
- B2.** Hz. Aişe'nin, iftirayı çıkaran kişi olarak Abdullah b. Übey'i belirtmesi (Hz. Aişe rivayetin devamında Hassân, Mistah ve Hamne'nin isimlerinin müfteriler arasında zikredilmiş olmasına rağmen bu isimlerin iftirayla ilgisi olduğuna dair bilgisi olmadığını, günahın büyüğünü üzerine alanın İbn Übey olduğunun söylendiğini bildirir. Ancak rivayet terkiğinde Zeyneb bint Caş ile ilgili kısımda Hz. Aişe, Hamne bint Caş'ı da müfteriler arasında saymaktadır.)
- B3.** Medine'ye geldikten sonra Hz. Aişe'nin bir ay süreyle hasta olması ve bu nedenle iftirayı duymaması
- B4.** Hz. Peygamber'in hasta olan Hz. Aişe'ye soğuk davranması

---

<sup>911</sup> Buhârî, Meğâzi, 34.

- B5.** Hz. Aîşe'nin nekahet dönemindeyken Ümmü Mistah'tan iftira olayını ilk kez duyması ve bunun üzüntüsüyle hastalığının artması
- B6.** Hz. Aîşe'nin, olayı tahkik etme gayesiyle annesinin evine gitmek için Hz. Peygamber'den izin istemesi ve bu isteğin kabul edilmesi
- B7.** Hz. Aîşe'nin, iftiradan haberi olan annesine, bu durumu kendisine anlatmadığı gerekçesiyle sitem etmesi ve annesinin Hz. Aîşe'yi teselli etmesi
- B8.** Ertesi sabah, Hz. Peygamber'in, vahiy gecikince, ailesi ile ayrılması hususunda istişare için Üsâme ve Hz. Ali'yi çağırması
- B9.** Üsâme'nin Hz. Aîşe lehine konuşması
- B10.** Hz. Ali'nin ise isterse Hz. Aîşe yerine başka biri ile evlenebileceğini belirterek Hz. Peygamber'e açıkça Hz. Aîşe'yi boşamasını ve Berîre'ye sormasını tavsiye etmesi,
- B11.** Hizmetçi Berîre'nin Hz. Peygamber tarafından sorgulanması ve onun Hz. Aîşe'den hayırdan başka bir şey görmediğini ifade etmesi
- B12.** (Rivayetin ilerleyen bölümlerinde, Hz. Peygamber'in eşi Zeyneb bint Cahş'a da Aîşe hakkında sorduğu yer almaktadır.)
- B13.** Aynı gün, Hz. Peygamber'in halkı toplaması ve verdiği hutbede ailesi hakkında atılan iftirayı reddederek Safvân'ı hayırla anması
- B14.** Hutbenin devamında Hz. Peygamber'in sözlerinin ardından Evs'ten Sa'd b. Muâz'ın ayağa kalkarak suçluları cezalandırma isteğini ifade etmesi
- B15.** Buna karşılık Hazrec'den Sa'd b. Ubâde'nin kabilesinin suçlandığı gerekçesiyle itiraz etmesi
- B16.** Sa'd b. Ubâde'nin konuşmasından sonra Evs'ten Üseyd b. Hudayr'ın Sa'd b. Ubâde'yi münafıklık ve münafıkları savunmakla itham etmesi
- B17.** Evs ve Hazrec arasında gerilimin artması üzerine Hz. Peygamber'in iki grubu sakinleştirerek hutbeyi sonlandırması
- B18.** Bu olayın yaşandığı gün, Aîşe'nin iki gece üzüntüden ağladığını belirtmesi ve Ensâr'dan bir kadının Hz. Aîşe'yi teskin etmek için onun yanına gelmesi
- B19.** Hz. Peygamber'in Hz. Aîşe'nin yanına gelmesi (Rivayet terkinde bu vakte kadar yaklaşık bir ay boyunca konu hakkında herhangi bir vahyin gelmemiş olduğu belirtilmektedir)

- B20.** Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'den şayet yanlış yaptığı bir şey varsa tövbe etmesini istemesi
- B21.** Hz. Aişe'nin, yanında bulunan anne-babasının desteğini umması ancak onların sessiz kalmaları ve Hz. Aişe'nin üzüntüden ağlaması
- B22.** Hz. Aişe'nin, ne dese kendisine inanmayacaklarını belirtmesi ve masumiyetini vurgulayarak Yusuf'un babası gibi güzelce sabredeceğini dile getirmesi
- B23.** Hz. Aişe'nin kendisi hakkında bir vahiy beklemediğini ancak Hz. Peygamber'in bir rüya görmesini ve suçsuzluğunu ilan edeceğini umduğunu belirtmesi
- B24.** Bundan sonra henüz kimse evden ayrılmamışken Hz. Peygamber'in vahye muhatap olması
- B25.** Vahyin tamamlanmasından sonra Hz. Peygamber'in, Hz. Aişe'ye durumu bildirmesi

#### **2.2.4.2. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Rivayetlerin Kritiği**

İfk hadisesiyle ilgili İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî'de yer alan rivayetlerin süreç olarak adlandırdığımız, Hz. Aişe'nin Safvân ile orduya yetişmesinden Hz. Aişe'nin masumiyetini bildiren vahyin nazil olmasına kadarki zaman diliminde gelişen olayları, ana hatlarıyla ortaya koymuş bulunmaktayız. Rivayetler, tekil olarak ele alındığında Vâkıdî rivayetinin (V) nispeten uzun olduğu görülmektedir. Zira İbn Hişâm rivayeti yirmi altı ve Buhârî (B) rivayeti yirmi beş unsurdan oluşurken, Vâkıdî rivayeti otuz iki unsur barındırmaktadır. Bununla birlikte, her ne kadar Buhârî rivayeti, uzunluk açısından İbn Hişâm rivayeti ile hemen hemen aynı olsa da, muhteva bakımından Vâkıdî rivayetiyle daha uyumludur.

Rivayetler olay örgüsü ve muhteva itibarıyla karşılaştırıldığında, birçok unsurun ortak olduğu görülmektedir ki bu durum, tabii olarak, rivayetlerin tümünün Hz. Aişe'nin anlatımı üzerine bina edilmesinden kaynaklanmaktadır. Özellikle rivayetlerin başlangıcı ve sonlarındaki uyum, dikkat çekmektedir. Ayrıca, rivayetler ele aldıkları temalar bakımından da büyük oranda benzerlik göstermektedir. Bu çerçevede, Hz. Aişe ile Safvân'ın orduya Medine'de değil, Medine öncesindeki bir başka molada yetişmesi; Medine'ye dönüşte Hz. Aişe'nin hastalanarak evde istirahate çekilmesi; bu sebeple iftiradan daha sonra haberdar olması; Hz. Peygamber'in bazı

kimselerle istişarede bulunması; halkı toplayarak hutbe vermesi ve burada Evs-Hazrec arasında cereyan eden gerginlik; Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin yanına gelmesi, Hz. Aişe'nin suçsuz olduğunu beyan edip sabredeceğini söylemesi; nihayet vahyin gelmesi her üç rivayette de zikredilen unsurlardır.

Rivayetlerdeki ortak noktalar yanında, birbirine kıyasla, muhteva olarak hiç değinilmeyen unsurlardan söz edilebilir. Örneğin İbn Hişâm rivayetinde, V13, V14, V19-V22 ve V28 ile B12 ve B18 maddeleri yer almazken, Vâkıdî rivayetinde ise B18 maddesi bulunmaz. Öte yandan Buhârî rivayetinde İH3 ve İH25 ile V4, V14, V19-V22, V28 ve V31 maddeleri yoktur. Bu yönleriyle Vâkıdî rivayeti, özellikle Hz. Muhammed'in mescidde verdiği hutbe sırasında cereyan eden olayları daha detaylı ele almıştır. Ayrıca, Hz. Muhammed'in istişare ettiği kimseler Üsâme b. Zeyd, Hz. Ali ve Hz. Aişe'nin hizmetçisi Berîre üç rivayette de zikredilirken; Zeyneb bint Cahş, Vâkıdî (V13) ve Buhârî'de (B12); Ümmü Eymen ise sadece Vâkıdî'de (V14) karşımıza çıkmaktadır.

Kanaatimizce, muhteva açısından en önemli farklılık, müfterilerin kimler olduğu meselesidir.<sup>912</sup> İbn Hişâm rivayetinde Hz. Aişe, Hz. Muhammed'in verdiği hutbeden bahsettiği sırada (İH8-İH13), araya müfterilerle ilgili bir pasaj ekler. Buna göre Hz. Aişe, iftirada büyük payın Abdullah b. Übey'de olduğunu, onun iftirayı Hazrec'den bazı adamlarla birlikte yürüttüğünü belirtir. Hz. Aişe, hemen ardından, iftiraya ortak olanlarla alakalı, sadece Mistah ile Hamne'nin ismini zikreder (İH9).

Fakat Vâkıdî rivayetinde, farklı bir durum söz konusudur. Rivayetin başında Hz. Aişe, Safvân ile Medine'ye gelmelerini müteakip iftiranın çıktığını belirtir (V1) ve burada iftirada büyük payın Abdullah b. Übey'de olduğunu söyler (V2). Süreçle ilgili anlatım boyunca Vâkıdî rivayetinde Hz. Aişe, müfterilerin kimliği hakkında başka bir isim zikretmezken müfterilerin cezalandırılması konusuna geldiğinde ise sadece Mistah ve Hassân'ın isimlerini sayar.

Bu iki rivayete mukabil Buhârî rivayeti, daha karmaşık bir anlatım sunar. Rivayet terkiibinde Hz. Aişe, Vâkıdî'de olduğu gibi, Medine'ye ulaşmalarının ardından iftiranın yayıldığını (B1) söyler ve Abdullah b. Übey'i iftirayı yayan kişi olarak gösterir (B2). Ardından müfterilerle ilgili Urve b. Zübeyr'e isnatla şu izah gelir: "İftira

<sup>912</sup> Müfterilerin kimliğiyle ilgili tartışma, ileriki bölümlerde cezalandırma konusunda tekrar gündeme gelecektir. Ancak, Hz. Aişe'nin sürece dair anlatımında farklı isimlerin zikredilmesi, oldukça dikkat çekicidir. Dolayısıyla burada, bu farklılıklara işaret etmenin elzem olduğu düşüncesindeyiz.



sahiplerinden olan diğer insanlar arasında yalnız Hassân b. Sabit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Caş'ın isimleri söylenmiştir. Benim, Yüce Allah'ın buyurduğu gibi o kimselerin bir topluluk olduklarından başka, onların isimleriyle ilgili hiçbir bilginim yoktur. Gerçekten günahın büyüğünü ve çoğunu üzerine alan kimse, Abdullah b. Übey b. Selül'dür denilirdi, demiştir.”<sup>913</sup> Bu ifadeden iki husus anlaşılmaktadır. İlki, iftiraya ortak olanlar, sadece ismi zikredilenler ile sınırlı değildir. İkincisi, ismi sayılan Hassân, Mistah ve Hamne'nin müfteriler arasında olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur. Ayrıca rivayetin devamında, Hz. Aişe'nin Hassân b. Sâbit'e kötü söz söylenmesini hoş karşılamadığı anlatılır.<sup>914</sup> Ancak, Buhârî'deki rivayetin ilerleyen kısımlarında Hz. Aişe, Zeyneb bint Caş ile ilgili bir hususu anlatırken, Zeyneb'in kendisi hakkında hayır söylediğini belirtir (B12) ve ekler: “Fakat kız kardeşi Hamne iftiraya sıkı sıkıya tutundu ve müfterilerin söylediklerini anlatmaya başladı, böylece o, helak olanlardan biri oldu.”<sup>915</sup>

Görüldüğü üzere, rivayetlerde, müfterilerin kimler olduğu hususunda ortak bir görüş bulunmamaktadır. Nitekim Buhârî rivayetinde, Ulvi'ye isnatla gelen haber de, rivayetlerdeki çelişkiyi destekler mahiyettedir. Bununla birlikte, rivayetlerde ittifakla Abdullah b. Übey'in iftirayı çıkaran ve yayan kişi olarak anıldığı müşahade edilmektedir. Müfterilerin kimliğiyle ilgili çelişkili haberler, müfterilerin cezalandırılması hususunda da kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu konu, İfk hadisesinin sonuçları bağlamında tekrar karşımıza çıkacaktır.

Muhteva açısından farklılık arz eden bir diğer önemli unsur, Hz. Aişe'nin iftiradan ilk kez ne zaman ve nerede haberdar olduğuyla ilgilidir. İbn Hişâm'a göre Hz. Aişe, Hz. Peygamber'in kendisine soğuk davrandığı gerekçesiyle annesinin evine gitmek için Hz. Muhammed'den izin alır (İH5) ve annesinin evine gittikten yaklaşık yirmi gün sonra Ümmü Mistah vasıtasıyla iftirayı ilk kez duyar (İH6). Ancak Vâkıdî ve Buhârî'ye göre bu süreç, tam tersi şekilde işler. Hz. Aişe henüz kendi evindeyken Ümmü Mistah'tan iftirayı ilk kez duyar (V6, B5) ve üzüntüsünden dolayı hastalığı arttığı için annesinin yanına gider (V7, B6). İfk hadisesinin sürecine dair bilgiye bakıldığında, İH6'ya göre Hz. Aişe yaklaşık yirmi gün sonra iftiradan haberdar olmaktadır. Bu süre, Vâkıdî ve Buhârî'de belirtilmez. Ancak V24 ve B19'da Hz.

<sup>913</sup> Bu rivayet, Urve b. Zübeyr'e isnatla gelmektedir. Bkz. Buhârî, Megâzi, 34.

<sup>914</sup> Bkz. Buhârî, Megâzi, 34.

<sup>915</sup> Bkz. Buhârî, Megâzi, 34.

Muhammed'in bir ay sonra ilk defa Hz. Aişe'nin yanına geldiği ve bu zamana dek hiçbir vahyin nazil olmadığı söylenir. Rivayetlerin muhtevası bağlamında diğer farklılıkları yok saymamakla birlikte, İfk hadisesinin bütünü içinde bunları nispeten önemsiz kabul etmek mümkündür.<sup>916</sup>

Rivayetlerdeki anlatımda muhtevayla ilgili farklılıkların yanı sıra kronolojik farklılıklar da mevcuttur. Bu minvalde en bariz farklılık Hz. Peygamber'in istişareleri ve verdiği hutbenin sıralamasıyla ilgilidir. İH8, İH10-İH13'a göre Hz. Peygamber, önce Müslümanları Mescid'de toplamış; daha sonra Mescid'den çıkarak Hz. Aişe'nin yanına gelmiş (İH14) ve istişarelerde bulunmuştur (İH15- İH18). Ancak bu sıralama, Vâkıdî ve Buhârî'de ters yüz olur. Buna göre Hz. Peygamber, önce istişarelerde bulunur (V9-V14 ve B8-B12); sonra hutbeye çıkar (V15-V23 ve B13-B17). Hutbeden ayrılan Hz. Muhammed, doğrudan Hz. Aişe'nin yanına gelir (V24 ve B19). Kronolojik farklılık olarak sayılabilecek bir diğer örnek, muhteva kısmında gösterdiğimiz üzere, Hz. Aişe'nin iftira olayını duyma zamanı ile ilgili husustur. Burada tekrara düşmemek adına, sadece farklılığa işaret etmekle yetineceğiz. İbn Hişâm'da anlatılan olay örgüsüne göre Hz. Aişe, iftiradan ilk kez henüz kendi evindeyken; Vâkıdî ve Buhârî anlatımında, annesinin evinde kaldığı dönemde haberdar olmuştur.

Üç rivayeti birlikte değerlendirdiğimizde, her ne kadar muhteva ve olay örgüsü bakımından farklılık bulunsa da, İfk hadisesinin sürecine dair hikâyeleştirmenin, ortak temalar üzerine bina edildiği görülür. Buna göre Hz. Aişe, iftiradan bir süre boyunca habersizdir ve iftirayı ilk kez Ümmü Mistah'tan duymuştur. Yine Hz. Aişe, kendi isteğiyle annesinin evine gitmiştir. Hz. Peygamber, olayın açıklığa kavuşturulması konusunda hem Müslümanları toplamış, hem de yakın çevresinden bazı kimselerle istişareler gerçekleştirmiştir. Yine rivayetlere göre Hz. Aişe, masumiyetini ısrarla vurgularken, *Yusuf'un babası* gibi sabredeceğini belirtmiş; nihayet nazil olan ayetlerle Hz. Aişe'nin masumiyeti ilan edilmiştir.

İlgili rivayetlerin tetkiki neticesinde, özellikle isimler konusunda ve olay örgüsünde farklılıkların görüldüğü açıktır. Bunlardan hareketle, İfk hadisesinin

<sup>916</sup> Örneğin isimler konusunda bir diğer farklılık, Hz. Peygamber'in verdiği hutbe sırasında Evs kabilesinden ilk söz alanın kim olduğuyla ilgilidir. İH10'da kabilesi adına sadece Üseyd b. Hudaір konuşurken, V16 ve V18 ile B14 ve B16'ya göre önce Sa'd b. Muâz, devamında ise Üseyd b. Hudaір sahneye çıkmaktadır. Bir diğer farklılık B18'de belirtildiği üzere, Ensâr'dan bir kadının Hz. Aişe'yi teskin etmek için gelmesidir. Bu hususla ilgili olarak İH20'de sadece kadının varlığına işaret edilirken ve Vâkıdî'de böyle bir ayrıntıya değinilmez.

sürecine dair İbn Hişâm ve Vâkıdî rivayetlerinin tahkiye aşamasının zamanla değiştiği müşahede edilmektedir. Fakat Vâkıdî ve Buhârî rivayetleri için aynı durum söz konusu değildir. Aksine, Buhârî rivayetinin muhteva ve olay örgüsü bakımından Vâkıdî rivayetine benzerliği dikkat çekicidir. Ayrıca belirtmek durumundayız ki, birbirilerine kıyasla barındırdıkları farklı unsur ve kurguya rağmen rivayetlerin her biri, olay bütünü ve tarihî veriler bağlamında büyük ölçüde tutarlılık arz etmektedir. Dolayısıyla bu tetkikler göstermektedir ki, oryantalistlerin kendi anlatımlarını inşa ederken, ilgili rivayetler arasında seçici davranmaları yahut mukayese ve tenkit etmeksizin farklı rivayetlere atıfta bulunmaları, İfk hadisesi sürecinin doğru anlaşılması ve anlatılması noktasında karşılaşılan en önemli problemidir.

#### **2.2.4.3. İfk Hadisesinin Sürecine Dair Oryantalistlerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi**

İncelediğimiz oryantalistlerin İfk hadisesinin sürecine dair anlatımlarına bakıldığında, on yedinci yüzyılda Prideaux'un detaylara neredeyse temas etmediği görülmektedir. Prideaux'un anlatımında, süreç içerisinde değerlendirebileceğimiz tek husus, Hz. Muhammed'in, işlediği fiil nedeniyle Hz. Aişe'yi baba evine göndermesidir. Ne var ki, rivayetlerin hiçbirinde böyle bir ifade yer almaz.

On sekizinci yüzyılda Sale, olayın çözüme kavuşmasının yaklaşık bir ay sürdüğünü söyler. Bu itibarla Sale'in ifadesi, Vâkıdî ve Buhârî rivayetiyle uyumludur. Öte yandan müfterilerin kimliği hakkında Abdullah b. Übey'in yanı sıra, Zeyd b. Refîa, Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş'ı zikreden Sale'in bu konudaki kaynağının Beydâvî tefsiri olduğunu ilgili bölümde göstermiştik. Burada dikkat çeken nokta, İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî'de müfteriler arasında sayılmayan Zeyd b. Refîa'nın, Beydâvî tefsirinde müfterilerden biri olarak anılmasıdır. Zeyd b. Refîa'nın, Buhârî tarafından III. (IX.) yüzyılda derlenen hadis külliyyatında müfterilerden biri değilken, VII. (XIII.) asırda kaleme alınan Beydâvî tefsirinde müfterilerden biri haline gelmesi, ayrıca izaha muhtaç bir konudur.

Sale'in çağdaşı Long, İfk hadisesini, hiçbir referansta bulunmaksızın, Gagnier'den özet bir anlatımla aktarmaktaydı. Bu bağlamda Long, İfk hadisesinin süreciyle ilgili sadece Hz. Muhammed'in, masum olduğunu beyan etmesinden sonra

Hız. Aişe'yi eve geri getirdiğinden bahseder. Ancak bu belirsiz ifadenin karşılığı rivayetlerde yer almaz. Zira her üç rivayetin bildirdiğine göre Hız. Aişe, masumiyetinin ayetlerle beyan edilmesini müteakip eve dönmektedir.

On dokuzuncu yüzyıla değin detaylarına temas edilmeksizin aktarılan İfk hadisesinin süreci, Muir ile birlikte oldukça teferruatlı bir şekilde ele alınır. Referanslarına bakıldığında, Muir'in İfk hadisesinin sürecine dair anlatımının, İbn Hişâm'a dayandığı izlenimi oluşmaktadır. Belirtmek durumundayız ki, İbn Hişâm'daki rivayetin sunduğu kronoloji ile Muir'in anlatımı arasında bir uyum söz konusudur. Muir, İbn Hişâm rivayetini takip ederek, Hız. Muhammed'in İfk hadisesinin çözümü için önce hutbeye çıkıp Müslümanlara hitap ettiğini, ardından bazı kimselerle istişare ettiğini anlatır. Burada o, Hız. Muhammed'in Müslümanları mescidde topladığı sırada Evs ve Hazrec arasında çıkan tartışmanın İbn Hişâm'da yer almadığını savunarak, bu tartışmayı Fransız oryantalist Perceval'e atıfla nakleder. Fakat yukarıda açıkça görüleceği üzere, ilgili tartışma İbn Hişâm rivayetinde (İH7, İH8, İH9, İH10) işlenmektedir.

Bununla birlikte, yukarıda verdiğimiz rivayetlerin kritiği nazarından tetkik edildiğinde, Muir'in anlatımının sadece İbn Hişâm'daki rivayetler üzerine bina edilmediği anlaşılmaktadır. Mesela, müfterileri sayarken Muir, Abdullah b. Übey, Mistah, Hassân ve Hamne bint Cahş'ı zikreder. Ne var ki İbn Hişâm'da Hassân b. Sâbit'in ismi, müfteriler arasında geçmez. Yine Muir, Hız. Muhammed'in yaklaşık bir ay sonra çözüm için uğraşmaya başladığını söyler. Ancak "bir ay" ifadesi İbn Hişâm değil Vâkıdî (V17) ile Buhârî (B17) tarafından dile getirilir.

Yirminci yüzyıl oryantalistlerinden Margoliouth'un sürece dair anlatımında birçok detayın yer almadığı ve herhangi bir kaynağa doğrudan atıf yapılmadığı görülür. Margoliouth'un İfk hadisesinin süreciyle ilgili sunduğu anlatım dikkatle takip edildiğinde, olay örgüsünün İbn Hişâm rivayetiyle uyumlu olduğu anlaşılabacaktır. Zira Margoliouth, ilk olarak Evs ve Hazrec arasında çıkan tartışmaya değinirken, akabinde Hız. Muhammed'in Hız. Ali ile görüşmesinden bahseder. Yine de Margoliouth'un kronolojik örgüsünden sağlıklı sonuçlar çıkarmak mümkün değildir. Çünkü, herhangi bir kaynağı referans göstermemesinin yanında, Margoliouth'un anakronik yaklaşım sergilemesi ve rivayetlerden spekülasyon üretmesi, hangi rivayeti esas aldığını tespit etme noktasında zorluk teşkil etmektedir. Örneğin, müfteriler arasında Abdullah b.

Übey ile Hassân b. Sâbit'i ismen, Hz. Aişe'nin haremdeki rakiplerinden saydığı Zeyneb bint Cahş'ın kız kardeşi Hamne'yi isim vermeksizin dolaylı olarak zikreden Margoliouth, Mistah b. Üsâse'den hiç bahsetmez. Oysa bütün rivayetler, Mistah'ı müfteriler arasında ismen anarlar. Dolayısıyla Margoliouth'un sürece dair anlatımının, rivayetlerin terkibine dayandığı kanaatindeyiz. Anlaşıldığı kadarıyla Margoliouth, süreci kendince yeniden kurgulamakta ve önem atfettiği hususlara değinmekle yetinmektedir.

Watt ise sürece dair neredeyse hiçbir detay paylaşmaz. Watt'ın bu tutumunda, onun İfk hadisesini Abdullah b. Übey'in siyasi eylemleri altında değerlendirmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, süreç içerisinde değerlendirdiğimiz mescitte cereyan eden Evs-Hazrec arasındaki kavgayı Watt, Hz. Muhammed'in İbn Übey'e karşı stratejik bir hamlesi olarak görmektedir. Watt'ın aktardığı bilgilerin rivayetlerle uyumlu olması nedeniyle İfk hadisesinin sürecine dair hangi rivayeti esas aldığını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Bu bağlamda en belirgin ipucu, müfterilerin kimliğine dair ifadeler olabilir. Watt, Abdullah b. Übey'in yanında iftiraya ortak olanları "Ebû Bekir'in kuzeninin oğlu, şair Hassân b. Sâbit ve Hz. Muhammed'in eşi Zeyneb'in kız kardeşi" şeklinde tanımlar. Buradan hareketle, Watt'ın Buhârî'yi referans aldığını varsayabiliriz. Zira bu dört ismin müfteriler arasında zikredildiği tek rivayet, sadece Buhârî'de geçmektedir. Ancak, buna rağmen Watt'ın birincil kaynakları kullanımı göz önünde bulundurulduğunda, ilgili tüm kaynakları gördüğünü ve bunlardan mezkûr isimleri terkip ettiğini düşünmek de imkân dâhilindedir.

Son olarak İfk hadisesinin sürecine dair anlatımı boyunca İbn Hişâm'a atıf yapan Rodinson'un kaynak kullanımıyla alakalı ilginç bir durum karşımıza çıkar. Nitekim muhteva itibarıyla birtakım somut örnekler, Rodinson'un anlatımıyla İbn Hişâm rivayeti arasındaki uyumu desteklerken, öte yandan Rodinson tarafından sunulan olay örgüsü Vâkıdî ve Buhârî'yle benzeşir. Söz gelimi Rodinson, iftiranın yayılmasından sonra Hz. Aişe'nin hastalandığını ancak kocası Hz. Muhammed'den beklediği sıcaklığı göremediğini belirtir. Bunun üzerine Hz. Aişe'nin annesinin evine taşındığını ve iftirayı burada yaklaşık üç hafta sonra Ümmü Mistah'tan tesadüfen öğrendiğini (İH6) anlatır. Fakat olay örgüsü bağlamında, Rodinson'un önce istişareleri (V9-V14 ve B8-B12), sonra mesciddeki toplantıyı işlemesi (V15-V23 ve B13-B17), Vâkıdî ve Buhârî'deki anlatımı esas aldığının bir delilidir. Ancak gerek istişareler,

gerekse toplantıyla ilgili detaylar incelendiğinde, Rodinson'un İbn Hişâm'ı takip ettiğini söylemek gerekir. Zira Rodinson, Hz. Muhammed'in istişare ettiği kişiler olarak Üsâme, hizmetçi Berîre ve Hz. Ali'yi sayar. Sadece bu üç ismin geçtiği rivayet İbn Hişâm rivayetidir (İH15-İH18). Hz. Muhammed'in mescidde Müslümanları toplaması konusunda Rodinson, söz alan ilk kişinin Evs'ten Üseyd olduğunu (İH10) söylerken, yine İbn Hişâm'ı referans almaktadır.

Muhtevayla ilgili İbn Hişâm'a uyumu işaret bu örneklerin yanında Rodinson'un sunduğu bazı ayrıntıların, Vâkıdî rivayetinde yer aldığı görülür. Mesela müfterilerin kimliği konusunda Rodinson, başta Abdullah b. Übey'i, ardından Mistah ve Hassân b. Sâbit'i zikretmektedir. Bu üç ismin müfteriler olarak anıldığı rivayet, Vâkıdî'de yer alır (V2); İbn Hişâm'da anılan isimler İbn Übey, Mistah ve Hamne'dir (V9).

İncelediğimiz bu oryantalistlerin sürece dair anlatımları haricinde, genel olarak konuya yaklaşımı göstermek amacıyla farklı isimlerin anlatımlarına değinebiliriz. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyıl Alman oryantalist Koelle, Aişe'yle rekabet edecek güzellikteki Cüveyriye'nin Hz. Muhammed'in eşleri arasına dâhil olması neticesinde, Hz. Aişe aleyhinde halk arasında çıkan konuşmaları tabii bulmaktadır. İfk hadisesinin sürecine çok fazla temas etmeyen Koelle'ye göre Hz. Muhammed, olayın başlangıcında kamuoyunun görüşünü benimsemiş ve davranışlarıyla şüphesini Hz. Aişe'ye hissettirmiştir. Bunun üzerine Aişe'nin hastalandığını ve annesi tarafından bakılmak için izin alarak evden ayrıldığını söyleyen Koelle, boşanmanın eşiğine geldiği iddiasındadır.<sup>917</sup> Aynı zamanda Hz. Muhammed'in istişarelerinden bahseden Koelle, Hz. Ali'nin cevabı üzerinde durarak, bunu yıllar sonra baş gösterecek ayrışmanın temeli şeklinde yorumlamaktadır.<sup>918</sup>

Amerikalı oryantalist Sell, Medine'ye döndükten sonra Aişe'nin hastalandığını ve babasının evine gittiğini, bu nedenle Hz. Muhammed'in karısından birkaç hafta uzak kaldığını söyler. Sell, meselenin çözümü noktasında Hz. Muhammed'in Üsâme b. Zeyd ve Ali b. Ebî Tâlib ile istişaresini zikretmektedir. Aişe'nin masumiyetini ispat için Üsâme'nin elinden geleni yapmasına karşılık Hz. Ali, Hz. Muhammed'e onu boşaması yönünde tavsiyede bulunmuştur.<sup>919</sup> Aişe'nin ise bu konuyu asla

---

<sup>917</sup> Koelle, s. 163.

<sup>918</sup> Koelle, s. 163.

<sup>919</sup> Sell, s. 158.

unutmadığını ve Hz. Ali'yi, halifeliği döneminde dahi, “can düşmanı” olarak görmeye devam ettiğini savunan Sell, İfk hadisesinin süreci bağlamında cereyan eden diğer olaylara ise temas etmez.<sup>920</sup>

Dermenghem, Koelle ve Sell'e nispeten, İfk hadisesinin süreci hakkında daha detay bilgiler verir. Buna göre Dermenghem, Abdullah b. Übey'in “Safvân genç ve yakışıklı biri. Aişe'nin onu Muhammed'e tercih etmesi şaşılacak şey değildir” sözleriyle iftiranın başını çektiğini söylemektedir. İftiraya Hassân b. Sâbit, Mistah ve Hamne bint Cahş'ın ortak olduğunu anlatan Dermenghem, Aişe'nin olup biteni Mistah'ın annesinden duyduktan sonra hastalandığını ifade etmektedir. Dermenghem, Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'den daha önce gördüğü alakayı göremediği için müsaade isteyerek annesinin yanına gittiğini kaydetmektedir. Anlatımının devamında Dermenghem ayrıca, Hz. Muhammed'in evden ayrılan Aişe'ye özlem ve sevgisini göstermek adına, onun zihninde geçmişe dair hatıraların canlandığını söylemekte ve Aişe'yi sütkardeşi olan bir adamla gördüğü vakit onun hissettiği kıskançlığını zikretmektedir.<sup>921</sup> Vahyin de kesilmiş olmasıyla yaklaşık bir ay süren belirsizlik hali karşısında Hz. Muhammed'in çözüm için Üsâme, Ali ve Zeyneb bint Cahş ile istişareler yaptığını söyleyen Dermenghem, Aişe'nin, olaydaki tavrı yüzünden Ali'yi asla affetmediğini iddia etmektedir.<sup>922</sup> Gerek müfteriler, gerek Hz. Aişe'nin annesinin evine gitme zamanı ve gerekse Hz. Muhammed'in kimlerle istişareler yaptığıyla alakalı verdiği bilgilerden, Dermenghem'in Buhârî rivayetini esas aldığı anlaşılmaktadır.

Koelle, Sell ve Dermenghem'in anlatımları değerlendirildiğinde, Hz. Muhammed'in istişarelerine ve bunlar içerisinde ise özellikle Hz. Ali'nin tavrına vurgu yapıldığı görülmektedir. Onlara göre Hz. Aişe'nin, halifeliği sırasında Hz. Ali'ye gösterdiği muhalefetin arka planında, İfk hadisesi sürecindeki Hz. Ali'nin tutumu yatmaktadır.

İfk hadisesinin süreci bağlamında, Müslüman araştırmacılardan Âişe Abdurrahman, İslam tarihinin klasik kaynaklarına dayanarak detaylı bir anlatım sunmaktadır. Âişe Abdurrahman'a göre, Medine'ye ulaştıktan sonra evinde istirahate çekilen Hz. Aişe, çıkan iftiralarından habersizdir. Dedikodunun Hz. Peygamber'e ve

---

<sup>920</sup> Sell, s. 158.

<sup>921</sup> Dermenghem, s. 278-280.

<sup>922</sup> Dermenghem, s. 280.

Âişe'nin ailesine de ulaştığını belirten Âişe Abdurrahman, ancak bunu, hasta olduğu için evinden çıkmayan Hz. Âişe'ye söylemeye kimsenin cesaret edemediğini dile getirir. Âişe Abdurrahman, bu süreçte Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye karşı ilgisinin fark edilecek derecede azaldığını, bu nedenle Hz. Âişe'nin izin alarak annesinin evine gittiğini belirtir. Hz. Âişe, annesini evinde kaldığı sırada, iftira olayını Ümmü Mistah'tan tesadüfen öğrenmiştir.<sup>923</sup> Bu ifadeleriyle Âişe Abdurrahman'ın, Buhârî rivayetini tercih ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Âişe Abdurrahman, iftirayı yayanlar arasında Hassân b. Sâbit, Mistah b. Üsâse ve Hamne bint Cahş gibi bazı Müslümanların da bulunduğunu belirtir.<sup>924</sup>

Âişe Abdurrahman, olayın devamını Buhârî rivayetini takip ederek aktarmaya devam eder. Hz. Peygamber'in Müslümanlara verdiği hutbe ve yaptığı istişarelerden bahseder ve akabinde Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile görüşmesini anlatır. Vahyin nüzulüne dek yaşananları tiyatral bir dille aktaran Âişe Abdurrahman, Hz. Âişe'nin ailesinin heyecan ve korkuyla beklediği süreci tasvir eder.<sup>925</sup>

Hamidullah, İfk hadisesinin süreci bağlamında temas ettiğimiz detaylara girmez. O sadece, Hz. Peygamber'in Medine'ye vardktan sonra olayı uzun uzadıya soruşturup gerçeğe ulaştığını, daha sonra Kur'an'dan bazı ayetlerin nazil olmasıyla hadisenin açıklığa kavuştuğunu belirtmektedir.<sup>926</sup>

Süreç konusunda Nabia Abbott, rivayetlere dayanarak oldukça tafsilatlı bilgiler sunmaktadır. Bu nedenle, onun görüşlerine nispeten uzunca yer vermek uygun olacaktır. Abbott, iftiranın yayılmasında Abdullah b. Übey'in başı çektiğini belirterek, ona Müslümanlar arasından bazı kimselerin de yardımcı olduğunu söyler. Buna göre, kardeşi Zeyneb'in (bint Cahş) Hz. Peygamber nezdinde itibarını yükselteceği fikriyle Hamne bint Cahş, Âişe'nin düşüşüne hizmet için iftirayı yayanlardan biri olmuştur. Abbott, iftiranın yayılması noktasında Hamne'nin rolünün, Âişe ile Safvân'ın bu olay öncesinde de çokça görüştüklerini söylemek olduğunu ifade eder.<sup>927</sup> Abbott, ayrıca

---

<sup>923</sup> Âişe Abdurrahman s. 264.

<sup>924</sup> Âişe Abdurrahman, Cilt: 1, s. 263.

<sup>925</sup> Âişe Abdurrahman, Cilt: 1, s. 264-267.

<sup>926</sup> Hamidullah, s. 208.

<sup>927</sup> Abbott, s. 32. Her ne kadar Abbott, dipnotta sadece Encyclopedia of Islam'ın I. cildinin 216. sayfasına atıf yapıyorsa da, yaptığımız inceleme neticesinde bunun, Amerikalı oryantalist Max Seligshon (1865-1923) tarafından yazılan "Aisha bint Abu Bakr" maddesi olduğunu tespit ettik. Yine Abbott'un aktardığı bu olay için atıfta bulunduğu Fransız oryantalist Émile Dermenghem'in (1892-1971) *La Vie de Mahomet* başlıklı eserinin İngilizce çevirisinin 279. sayfasına baktığımızda,



H. Peygamber'in şairi Hassân b. Sâbit'in de mesele hakkında imalı mısralar söylediğini nakletmektedir.<sup>928</sup>

İftiranın üzerinden günler geçmiş olsa da kimsenin Aişe'ye bundan bahsetmeye cesaret edemediğini kaydeden Abbott, Aişe'nin kocasının davranışlarında soğukluk hissettiğini belirtir. Yaklaşık bir ay sonra, şehirde yayılan iftirayı işiten Aişe, bedenlen olmasa da kalben rahatsızlık duymuş ve babasının evine gitmek için H. Muhammed'den izin istemişti. Dedikodulardan haberdar olan annesi Ümmü Rûmân, kızını "İçin rahat olsun çocuğum, kocasının diğer eşlerinden daha çok sevdiği güzel ve genç kadınların iftiraya kurban gitmemesi, çok nadirdir" sözleriyle teselli etmiş; ancak Aişe yine de rahatlamamıştı. Ebû Bekir'in olaya dâhil olmasına rağmen adil davranmadığını ifade eden Abbott, ailesinin tavsiyesi üzerine Aişe'nin tekrar H. Muhammed'in evine döndüğünü nakleder.<sup>929</sup> Abbott'un bu iddiasıyla ilgili atıfta bulunduğu İbn Hişâm'a baktığımızda, böyle bir duruma rastlayamadığımızı belirtmek isteriz. Zira rivâyete göre H. Aişe H. Peygamber'in kendisine karşı soğukluğunu fark ederek H. Peygamber'den annesinin evine gitmek için istemiştir. İftiradan annesinin evinde kaldığı süre zarfında haberdar olmuş ve kendisini aklayan ayetlerin nüzulüne kadarki süreci de burada geçirmiştir.

Diğer taraftan Abbott, H. Muhammed'in iftira olayı ve bunun sebep olabileceği siyasi problemler karşısında büyük korku yaşadığını dile getirir. Bununla birlikte muhtemelen Aişe'ye olan sevgisi ve onun "ıffetine dokunan şüphelerden kaynaklı yaşadığı karmaşık duyguların H. Peygamber'in zihnini daha fazla meşgul ettiğini" belirtmektedir.<sup>930</sup> Ayrıca, ayetlerin artık kesilmiş olmasının, onu çok üzdüğünü nakleden Abbott,<sup>931</sup> H. Peygamber'in meseleyi çözmek adına inisiyatif aldığını ve konuyu istişare etmeye karar verdiğini söylemektedir.

Bu noktada Abbott, H. Peygamber'in çok değerli iki arkadaşı Ebû Bekir ve Ömer ile niçin istişare etmediği konusunu açmaktadır. Abbott'a göre H. Muhammed,

---

Dermenghem'in Hamne'ye atfedilen Aişe'nin Safvân ile daha önce de çok kez görüştüğü iddiasını herhangi bir kaynağa dayandırmadığını görmekteyiz. Bkz. Dermenghem, s. 279.

<sup>928</sup> Abbott, s. 32. Abbott, Hassân'la ilgili bu iddiası için İbn Hişâm (s. 734), Taberî (I, 1522), Buhârî (III, 105, 300) ve İbn Hanbel'i (VI, 60) referans göstermektedir.

<sup>929</sup> Abbott, s. 32. Abbott, diğer oryantalistlerden farklı olarak Aişe'nin babasının evine gittikten sonra, ailesinin tavsiyesi üzerine tekrar kendi evine döndüğünü İbn Hişâm (s. 733) ve Taberî'ye (I, s. 1521 vd.) atıfla iddia etmektedir.

<sup>930</sup> Abbott, s. 33.

<sup>931</sup> Abbott, s. 33. Abbott, ayetlerin kesilmesini Buhârî ((III, 106, 294 vd) ile İbn Hanbel'e (VI, 196) dayandırmaktadır.

kızının böyle bir olayda ismi geçmesinden ötürü Ebû Bekir'in tarafsız olamayabileceğini düşünerek onunla istişare etmemiştir. Öte yandan, Ömer'in kadınlara yönelik sert mizacını hatırlatarak Hz. Muhammed'in niçin Ömer'e danışmadığını izah eder.<sup>932</sup>

Abbott, dolayısıyla Hz. Muhammed'in önce yakın çevresinden Üsâme b. Zeyd ve Ali'yle istişare ettiğini söyler. Buna göre Üsâme, Aişe lehine görüş bildirmiş; fakat Ali Allah'ın Hz. Muhammed'e kadınlar konusunda bir sınır koymadığını ve Aişe gibi başka birçok kadının bulunduğunu ifade etmişti. Aynı zamanda Ali, yine de işin hakikatini öğrenmesi için Hz. Muhammed'e Aişe'nin hizmetçisini sorgulaması gerektiğini tavsiye etmişti.<sup>933</sup> Bunun üzerine Hz. Muhammed, hizmetçi Berîre'yi Aişe hakkında sorgulamış ve o, Aişe ile ilgili çocukça şakalar ve gençliğin verdiği düşüncesizlikten başka kötü hiçbir şey söyleyemeyeceğini dile getirmişti. Ardından Hz. Peygamber, Aişe'nin yeni ve aynı zamanda yakın rakibi Zeyneb'le görüşmüştü. Zeyneb de Aişe'yi hayırla anmış, ondan iyilikten başka bir şey görmediğini, duymadığı ve bilmediği bildirmişti.<sup>934</sup>

Abbott, yapmış olduğu istişarelerden cesaret alan Hz. Muhammed'in, meseleyi halka açmaya karar verdiğini söylemektedir. Hz. Muhammed, Mescid'de topladığı halka hitaben yaptığı konuşmada, ailesi üzerinden maruz kaldığı ithamdan kendisini kimin kurtaracağını sormuştu. Bunun üzerine "her ikisi de Evs'e mensup Üseyd b. Hudayr yahut Sa'd b. Muaz'dan biri"nin ayağa kalkarak, Hz. Muhammed'i bu ithamdan kurtarmaya gönüllü olduğunu beyan etmiş; şayet o kişi Evs'ten ise kafasını keseceğini, eğer Hazrec'den ise Hz. Peygamber'in vereceği emri uygulayacağını söylemişti.<sup>935</sup> Buna karşılık Hazrec'in lideri Sa'd b. Ubâde sinirlenerek ayağa kalkmış ve itirazlarını dile getirmişti. Zira gerek Sa'd b. Ubâde gerekse herkesin bildiği üzere Hz. Muhammed'in zihnindeki kişi, Hazrec'e mensup Abdullah b. Übey'di. Abbott'a göre Sa'd b. Ubâde'yi zora sokan durum, bir münafığı korumakla onun da münafıklar safında yer almakla itham edilmesiydi. Ayrıca Abbott, Evs ve Hazrec arasında ciddi

---

<sup>932</sup> Abbott, s. 33.

<sup>933</sup> Abbott, s. 33.

<sup>934</sup> Abbott, Aisha, s. 33. Abbott, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş'la görüşmesine dair bilginin kaynağı olarak İbn Hişâm rivayeti (s. 734 vd) ile, Taberî (I, 1523), Buhârî (III, 106, 108, 297) ve İbn Hanbel'i (VI, 60, 196 vd) referans vermekte; ayrıca karşılaştırma için İbn Manzûr'un *Lisânü'l-Arab*'ına (XVIII, 217) işaret etmektedir.

<sup>935</sup> Abbott, s. 34.

bir kavgaya dönüşmeye meyyal bu toplantının Hz. Muhammed'in soğukkanlı davranmasıyla yatıştırıldığını düşünmektedir.<sup>936</sup>

Abbott, anlatımını Hz. Muhammed'in yaklaşık bir ay sonra ilk kez Hz. Aişe'nin yanına geldiğini söyleyerek sürdürür. Hz. Muhammed, Müslümanlara seslenmesinin ertesi sabahı Aişe'ye uğramıştı. Bu esnada Hz. Aişe'nin yanında ailesi ve Ensâr'dan bir kadın da bulunmaktaydı.<sup>937</sup> Hz. Muhammed'in, "Ey Aişe, eğer suçsuzsan Allah seni temize çıkaracaktır. Eğer suçluysan, Allah'tan bağışlanmayı dile, zira o, itiraf eden ve tövbe eden kullarını affeder," dediğini aktaran Abbott, Hz. Aişe'nin buna cevap vermediğini belirtir. Buna karşılık Hz. Aişe, ısrarla masumiyetini ikrar etmekteydi, fakat ailesi, Hz. Aişe'nin doğru söylediğinden emin olamıyordu.<sup>938</sup> Onlardan beklediği desteği göremeyen Aişe, "gözyaşları içinde sükûnetini koruyarak ve takdire şayan gururla" şu sözleri sarf edecektir:

*Görüyorum ki, sizi etkisi altına alana kadar benimle ilgili bu konuşmayı dinlemişsiniz ve artık buna inanıyorsunuz. Şayet masum olduğumu söylesem—ki yüce Allah öyle olduğumu biliyor—bana inanmayacaksınız. Fakat eğer bir şey itiraf etsem—ki yüce Allah masum olduğumu biliyor—kesin olarak bana inanacaksınız. Yusuf'un babasının dediği "Bana sabretmek düşer ve Allah'ın yardımını dilerim"<sup>939</sup> demekten başka yapacak bir şeyim yoktur.<sup>940</sup>*

Sürece dair anlatımını ağırlıklı olarak İbn Hişâm, Taberî, Buhârî ve İbn Hanbel'e, bir başka ifade ile erken dönem kaynaklara dayandırmış olmasına rağmen Abbott, rivayetleri kritik etmez. Örneğin, Hz. Aişe'nin iftiradan yaklaşık bir ay sonra haberdar olduğunu ve bunun ardından kendi evinden ayrılarak annesinin evine gittiği bilgisinde, kaynak olarak İbn Hişâm ve Taberî'ye işaret eder. Hâlbuki İbn Hişâm'a ve İbn Hişâm'daki İbn İshâk rivayetini nakleden Taberî'ye bakıldığında, böyle bir durumdan bahsedilmez. Rivayete göre Hz. Aişe'nin evden ayrılması bir aydan daha kısa bir sürede; iftirayı Ümmü Mistah'tan öğrenmesi ise yaklaşık yirmi gün sonra vukuu bulmaktadır.<sup>941</sup> Diğer taraftan Abbott, annesinin Hz. Aişe'yi teskin etmesiyle, onun tekrar kocasının evine döndüğünden bahsetmekte; bu iddiasını yine İbn Hişâm ve Taberî'ye atfetmektedir. Ne var ki, İbn Hişâm ve Taberî'de böyle bir ifade yer

<sup>936</sup> Abbott, s. 34.

<sup>937</sup> Abbott, s. 34.

<sup>938</sup> Abbott, s. 35.

<sup>939</sup> Yusuf, 12/18. Burada Abbott'un ayete verdiği anlam, tercüme edilerek aktarılmaya çalışılmıştır. Ayetin ilgili kısmı, "artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında, (bana) yardım edecek olan ise ancak Allah'tır" şeklinde gelmektedir.

<sup>940</sup> Abbott, s. 35.

<sup>941</sup> Taberî, Cilt: 2, s. 613.

almadığı gibi, ne Vâkıdî rivayetinde ne de Buhârî hadisinde benzer bir görüş zikredilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in istişareler sırasında Zeyneb bint Cahş ile görüştüğünü söyleyen Abbott, bunun için Taberî, Buhârî ve İbn Hanbel rivayetlerinin yanında İbn Hişâm'ı da referans göstermektedir. Ancak yukarıda temas ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile görüştüğü İbn Hişâm'da kaydedilmemektedir.

Çağdaş araştırmacılardan Stowasser, "tehlikeli bir münafık" olarak nitelediği Abdullah b. Übey'in başlattığı iftiranın Avf b. Üsâse (Mistah), Hamne bint Cahş ve Hassân b. Sâbit tarafından yayıldığına kaynaklarda nakledildiğini belirtir.<sup>942</sup> İbn Übey'in Hazrec kabilesine mensup olmasından dolayı, geçmişte birbirine rakip olan ancak İslam ile birlikte ortak davaya hizmet eden Evs ve Hazrec arasında gerilim tekrar nüksetmiştir.<sup>943</sup> Öte yandan Hz. Peygamber'in Üsâme b. Zeyd ve Ali b. Ebî Tâlib ile istişaresini zikreden Stowasser, Aişe'nin suçsuzluğu noktasında Üsâme'nin kesin tavrına karşın, Ali'nin muğlak ifadelerine vurgu yapar. Ali, Hz. Peygamber'e, dilerse Aişe'yi boşamasını ve aynı zamanda onun hizmetçisini sorgulamasını tavsiye etmiştir. Ayrıca Ali'nin doğruyu söylemesi için dövdüğü hizmetçi kız, Aişe aleyhine diyecek hiçbir şeyinin olmadığını ifade etmiştir.<sup>944</sup>

Âişe Abdurrahman, Abbott ve Stowasser, İfk hadisesinin sürecini kaynaklara bağlı kalarak naklederler. Âişe Abdurrahman ve Abbott, neredeyse her detayı ele alırken; Stowasser, daha ziyade Evs-Hazrec gerginliğine ve Hz. Muhammed'in istişarelerine ağırlık vermektedir. Bu üç kadın araştırmacının rivayetlere bağlı kalmalarından kaynaklanan anlatım tonundaki tarafsızlık, bir diğer çağdaş araştırmacılardan Denise Spellberg'de cinsiyetçi yaklaşıma evirilmektedir.

Spellberg, Hz. Aişe'nin Safvân ile Medine'ye ulaşması sonrası cereyan eden olayları İbn Hişâm rivayeti özelinde analiz ederken, cinsiyetçi söylemin izlerini sürmektedir. Toplumda yayılan dedikodulardan kocası Hz. Peygamber ve babası Ebû Bekir'in haberdar oldukları halde Aişe'ye herhangi bir şey söylemediklerini ifade eden Spellberg, Aişe'nin kocasından gördüğü ilgisizliği fark ederek annesinin evine gittiğini aktarır. Rivayete göre; buradayken, tesadüfen dedikodulardan haberdar olan

---

<sup>942</sup> Stowasser, s. 94.

<sup>943</sup> Stowasser, s. 94-95.

<sup>944</sup> Stowasser, s. 95.

Aişe’yi annesi teselli etmiş; Aişe ise hakkında konuşulanları o ana kadar duymadığını iddia etmiştir.<sup>945</sup>

Spellberg, iftira olayı üzerine Hz. Peygamber’in insanları mescidde toplayarak ailesine yöneltilen ithamlara dair yaptığı konuşmada Aişe’yi ismen anmamasına rağmen Safvân’ı hayırla andığını vurgular. Aişe’nin adını zikretmemesinde Hz. Peygamber’in Ebû Bekir’i koruma amacı taşımış olabileceğini kabul eden Spellberg, iftiranın hem Hz. Peygamber ve Ebû Bekir’in haysiyetini hem de yeni filizlenen İslam toplumunu tehdit ettiğini söylemektedir. Zira bu olayla birlikte, her ikisi de İslam’ı seçen eski düşman kabileler Evs ve Hazrec, tekrar birbirilerine düşme noktasına gelmişlerdi.<sup>946</sup>

Hz. Peygamber’in olayı çözüme kavuşturmak gayesiyle yaptığı istişarelere de değinen Spellberg, Üsâme b. Zeyd’in Aişe lehindeki açıklamalarına karşın, Ali b. Ebî Tâlib’in “Bir sürü kadın var. Sen istersen, kolaylıkla birini diğeriyle değiştirirsin” şeklindeki tavsiyesini tartışır. Spellberg için Ali’nin ifadesi, evli bir kadının üzerinde taşıdığı en kıymetli özelliğin “iffet” olduğu anlamına gelmektedir.<sup>947</sup> Bu anlayışın neticesi olarak da şayet iffet bir kere kaybedilirse, artık o kadın “gözden çıkarılabilir ve ailenin erkek üyelerinin onuruna leke çaldığı için aileden kovulmalıdır.”<sup>948</sup> Spellberg’in anlayışına göre Ali, Aişe’yi cinsiyetçi kalıplarla yargılamakta ve Ali için Aişe, “cinsel açıdan zayıf, hataya meyilli ve bu yüzden yerine başkası konabilir” bir kimsedir.<sup>949</sup>

İfk hadisesinin sonuçları bağlamında, bazı oryantalistlerin dile getirdiği şekliyle, Cemel Savaşının arka planında Ali’nin bu olayda Aişe’ye yönelik tavrının yattığı iddiası hatırlanacaktır. Spellberg, bu iddianın Şii kaynaklarda Ali’nin Hz. Peygamber’e tavsiyesi nedeniyle Aişe’nin ondan nefret etmesi şeklinde yer aldığını ve Cemel Savaşının temel sebeplerinden biri olarak görüldüğünü belirtmektedir.<sup>950</sup> Bununla birlikte Spellberg, Ali’nin olumsuz görüş bildirmiş olmakla birlikte, hizmetçi

---

<sup>945</sup> Spellberg, s. 68-69.

<sup>946</sup> Spellberg, s. 69.

<sup>947</sup> Spellberg, s. 69.

<sup>948</sup> Spellberg, s. 69.

<sup>949</sup> Spellberg, s. 69-70.

<sup>950</sup> Spellberg, s. 70. Spellberg, Şii kaynaklarda yer aldığını söylediği bu iddia için dipnotta, sadece Muhammed b. Muhammed el-Müfid’in (*Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-Hârisî el-Ukberî*) (ö. 413/1022) **Kitâbü’l-Cemel** (*el-Cemel ve’n-nusra li-seyyidi’l- ‘Itre fi’l-Basra*) adlı eserine atıf yapmaktadır. el-Müfid ve eseri hakkında bilgi için bkz. Avni İlhan, “Müfid, Şeyh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV Yayınları, Ankara, 2020, s. 502-503.

Berîre'nin sorgulanması tavsiyesinde de bulunduğunu, onu çağırarak doğruyu söylemesi için tokat attığını ilave etmektedir.<sup>951</sup>

Spellberg, aynı zamanda iftira olayının iki ana kahramanı Aîşe ve Safvân'ın durumlarını yine cinsiyetçi bakış açısıyla kıyas etmektedir. Kendi iffeti için harekete geçen Safvân'ın rolünü *aktif*; iffetinin kurtarılmasını bekleyen Aîşe'nin rolünü *pasif* eylem olarak değerlendiren Spellberg, toplumdaki erkek-kadın ayrımının fiillere yansımalarını gündeme getirir.<sup>952</sup>

İftiraya maruz kalan Safvân'ın, müfterilerden biri olan Hassân b. Sâbit'e saldırmak suretiyle kendi intikamını alma teşebbüsünü Spellberg, "haysiyetinin savunmasını kendi elleriyle sağladığı" şeklinde yorumlamaktadır.<sup>953</sup> Yine Safvân hakkında, rivayetin sonunda yer alan ve Aîşe'nin dile getirdiği şekliyle, *Safvân'ın cinsel açıdan iktidarsız olduğunun bilindiği ve asla bir kadına dokunmadığı* ifadesi, Spellberg'in de dikkatini çekmektedir. Zira birçok detaya sahip rivayet içerisinde Aîşe ile Safvân arasında kesinlikle bir cinsel ilişki olmadığını ispata yönelik bu ifade, harici bir detay kalmaktadır. Dahası Spellberg'e göre, Safvân'a dair böyle bir bilginin kaynaklarda yer alması, ayetlerin Aîşe'nin itibarını tamamen temizlemediği intibana yol açma ihtimalini barındırmaktadır; bir diğer ifadeyle "Kur'an ayeti ve erkeğin iktidarsızlığı," yani "ilahi ve beşer" unsur, Hz. Peygamber'in haysiyetini temin etmek için mezcoldur.<sup>954</sup> Ayrıca Spellberg, Aîşe'nin anlatımında Safvân'ın daha sonra savaşta şehit olarak öldüğünü belirtmesini, onun "İslam inancının ve bir Müslüman erkek olarak haysiyetinin nihai ispatı" şeklinde yorumlamaktadır.<sup>955</sup>

Spellberg, İfk hadisesinde itham edilen Aîşe'nin, haysiyetini kurtarmak için fiilî teşebbüste bulunan Safvân'ın aksine, *pasif* bir durumda kaldığını ve itibarını ancak ilahi müdahale ile koruyabildiğini savunmaktadır.<sup>956</sup> Olayın süreci bağlamında ele aldığımız Hz. Muhammed'in Aîşe'ye uğraması ve şayet yanlış yaptıysa Allah'a tövbe etmesi gerektiğini söylemesi bahsini Spellberg, o esnada yanında bulunan ebeveynlerinden destek bulamayan Aîşe'nin yaşadığı bir kriz olarak yorumlar.<sup>957</sup>

---

<sup>951</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>952</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>953</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>954</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>955</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>956</sup> Spellberg, s. 70.

<sup>957</sup> Spellberg, s. 70.

Spellberg'e göre Aişe'nin yaşadığı halet-i ruhiye, savunmacı bir yaklaşımın değil, bir kadın olarak çaresizliğinin dışavurumudur. Zira insanların hakkında söylediklerini kabul etse, masum olduğunu Allah bilmektedir; masum olduğunu söylese kimse inanmayacaktır. Dolayısıyla Aişe, "Yusuf'un babası"nın dediği gibi, "sabr-ı cemil" dileyerek Allah'ın yardımını bekleyecektir.<sup>958</sup> Spellberg, toplumun zihnine yerleşen iftiradan kendi sözleriyle kurtulamayacağının bilincinde olan Aişe'nin, maruz kaldığı ikilemden kurtulmak için, daha yüce bir otoriteden, yani ilahi kaynaktan gelen aklanmayla temize çıkmayı umduğu düşüncesindedir.<sup>959</sup>

Sonuç olarak İfk hadisesinin sürecine dair görüş belirten oryantalistler ve Müslüman araştırmacıların anlatımları hakkında bazı genel tespitlere ulaşmak mümkündür. İfk hadisesinin süreci kapsamında belirgin bir şekilde vurgulanan hususların, Evs-Hazrec arasındaki gerginlik ve Hz. Muhammed'in yaptığı istişareler olduğu görülmektedir. Kanaatimizce Evs-Hazrec meselesinin gündeme gelmesi, olayın toplum nezdindeki etkisine işaret etmesi bakımından dikkate alınmaktadır. İstişareleri önemli kılan nokta ise, özellikle Hz. Aişe aleyhinde görüş bildiren Hz. Ali'nin tavrıdır. Nitekim birçok oryantalist, Hz. Ali'nin bu süreçte takındığı tavrı, yaklaşık otuz yıl sonra Hz. Aişe'yle karşı karşıya geldikleri Cemel Savaşının temel motivasyonu saymaktadır. Böylece, açıkça dile gelmese de, İslam tarihi kaynaklarının *kıskançlığına* vurgu yaptıkları Hz. Aişe, aynı zamanda *kindar* bir kişilik olarak lanse edilmektedir.

Prideaux'tan beri ele aldığımız oryantalistlerin İfk hadisesinin süreciyle ilgili anlatımlarındaki ciddi değişimin, Sale'den itibaren meydana geldiği gözlemlenir. Buna rağmen, dolaylı ikincil kaynakları kullanan Prideaux dahi, Hz. Ali-Hz. Aişe gerginliğine değinmeyi ihmal etmez. Ancak her ne kadar Tefsir alanına ait olsa da İslami kaynakları kullanan Sale ile birlikte, İfk hadisesinin süreci detaylı bir şekilde işlenmeye başlamıştır. Erken dönem İslam tarihi kaynaklarının kullanımıyla bu değişim, detaylara daha fazla temas edilmek suretiyle devam etmiştir. Böylece İfk hadisesinin sürecine dair genel bir çerçeve çizilmiş; Evs-Hazrec gerginliği ve Hz. Ali'nin tavrı ağırlıklı olarak gündemde tutulmakla beraber, bazı hususlar, genel kabul haline gelmiştir.

---

<sup>958</sup> Spellberg, s. 71.

<sup>959</sup> Spellberg, s. 71-72.

### 2.2.5. İfk Hadisesinin Sonucu

İfk hadisesi bağlamında ele alacağımız son husus, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'nin yanına uğradığı sırada ayetlerin nazil olmasından itibaren gerçekleşen olayları kapsayan sonuç bahsidir. Yine oryantalistlerin sıklıkla müracaat ettikleri İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî'deki rivayetlere bu minvalde bakıldığında üç ana unsurdan söz etmek mümkündür: Hz. Aişe'nin aklandığını beyan eden ayetlerin nazil olması, müfterilerin cezalandırılması ve Safvân'ın durumu. Dolayısıyla biz, ilk olarak rivayetlerin İfk hadisesinin sonucu bağlamında ele aldığı bu hususları karşılaştırmalı bir şekilde kritik edeceğiz. Akabinde, anlatımlarını incelediğimiz oryantalistlerin ilgili konular hakkındaki görüşlerini, rivayetlerin kritiği eşliğinde değerlendirecek; son olarak da dile getirilen farklı görüşleri sunacağız.

#### 2.2.5.1. Hz. Aişe'nin Masumiyetini Beyan Eden Ayetlerin Nüzulü

Rivayetlerde karşımıza çıkan ilk unsur, Hz. Aişe'nin beraatini beyan eden Nûr suresinin ilgili ayetlerinin vahyolunması ve bunların Hz. Peygamber tarafından halka okunmasıdır, ki bu kısım, konuyla ilgili tüm rivayetlerde ortaktır. Hatırlanacağı üzere, İfk hadisesinin süreci bağlamında ele aldığımız olaylar, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye uğradığı sırada vahye muhatap olması ile tamamlanıyordu. Rivayetlerin devamında, Hz. Muhammed, Hz. Aişe'ye beraatini müjdeleyen ayetlerin geldiğini bildirmektedir.<sup>960</sup> Ancak bu noktadan itibaren gerek rivayetlerin muhtevasında, gerekse olay örgüsünde farklılıklar bulunmaktadır.

İbn Hişâm'da yer alan rivayette, nazil olan ayetlerin akabinde Hz. Peygamber, Hz. Aişe'ye "Müjde ey Aişe, Allah beraatini indirdi" der. Hz. Aişe ise sadece "Elhamdülillah" şeklinde karşılık verir. Daha sonra Hz. Peygamber, insanların huzuruna çıkıp onlara Allah'ın indirdiği ayetleri okur.<sup>961</sup> Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in müfterileri çağırıp onlara had uyguladığı kaydedilir, ki bu konu aşağıda ayrıca ele alınacaktır. Rivayet terkiibinde, İbn İshâk'a isnatla, Hz. Aişe'nin masumiyetiyle ilgili Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd ile karısı Ümmü Eyyûb arasında geçen

<sup>960</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248; Buhârî, Meğâzî, 34.

<sup>961</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.



bir konuşma eklenmiştir. Rivayete göre Ümmü Eyyûb, kocası Ebû Eyyûb’a Aişe hakkında denilenleri duyup duymadığını sorar. Ebû Eyyûb söylentileri duyduğunu söyleyerek, hepsinin yalan olduğunu belirtir. Sonra karısına, “Sen böyle bir şey yapar mısın?” diye sorunca, Ümmü Eyyûb, asla yapmayacağını ifade eder. Bunun üzerine Ebû Eyyûb, “Vallahi Aişe, senden daha hayırlıdır” karşılığını verir.<sup>962</sup>

Rivayetlerin devamında, yine İbn İshâk’a dayanarak, konuyla ilgili nazil olan ayetlerden Nûr suresinin 11, 12, 15 ve 22. ayetleri şerh edilerek verilir.<sup>963</sup> İbn Hişâm ilk olarak “O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır.” mealindeki Nûr Suresi 11. ayetini kaydeder.<sup>964</sup>

Müteakiben rivayet, 12. ayetin bir kısmını vererek şöyle gelir:<sup>965</sup> “*Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan besleyip Ebû Eyyûb ve karısının söyledikleri gibi diyebilirlerdi.*”<sup>966</sup> Ardından, “Çünkü siz, iftirayı dilden dile yayıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyorsunuz; bunu da önemsiz sanıyorsunuz; hâlbuki Allah katında o büyük bir şeydir.” mealindeki 15. ayet, olduğu gibi aktarılır. Son olarak da Mistah’ın durumuyla ilgili geldiği kabul edilen, surenin 22. ayeti zikredilir: “İçinizden yardım sever ve zengin olanlar, ‘akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz’ diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah’ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”<sup>967</sup>

Vahyin nüzulünü takip eden ilgili bölüm, Vâkıdî ve Buhârî’de İbn Hişâm’a nispetle bazı farklılıklar ihtiva eder. Burada Vâkıdî ve Buhârî’deki rivayetlerin oldukça benzer olduğunu hatırlatmakta fayda vardır.<sup>968</sup> Her iki rivayette de Hz. Peygamber, vahiy tamamlandıktan sonra Hz. Aişe’ye, Allah’ın onu temize çıkardığını müjdeler. Bunun üzerine Hz. Aişe’nin annesi, kızına, “Kalk, Resûlullah’a teşekkür et”

<sup>962</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.

<sup>963</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248-249.

<sup>964</sup> Nûr, 24/11.

<sup>965</sup> Bkz. Nûr, 24/12. Ayetin tamamı mealen şöyle gelmektedir: Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve “Bu apaçık bir iftiradır” demeleri gerekmez miydi?

<sup>966</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 249.

<sup>967</sup> Bkz. Nûr, 24/22.

<sup>968</sup> Vâkıdî, s. 434; Buhârî, Meğâzî, 34.

der; ancak Hz. Aîşe, sadece masumiyetini vahiyle bildiren Allah'a hamdedeceğini bildirir. Sonra da Aîşe, konuyla ilgili, "O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır" (Nur, 24:11) ayetinin nazil olduğunu söyler.<sup>969</sup> Buhârî'deki rivayette, mezkûr ayeti okuduktan sonra Hz. Aîşe, "on ayet" indirildiğini ve böylece Allah'ın kendisini temize çıkardığını belirtir.<sup>970</sup> Buhârî'de yer alan ifadede hangi on ayetin indirildiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Fakat 11. ayetten itibaren on ayete bakıldığında, bir konu bütünlüğünün olduğu görülmektedir.<sup>971</sup>

Vâkıdî rivayetinin devamında, ayetlerin nazil olmasını müteakip Hz. Peygamber'in minbere çıkıp Aîşe'nin beraatini ilan eden ayetleri okuduğu ve müfterileri cezalandırdığı söylenirken, bu kısımlar Buhârî'de bulunmaz.<sup>972</sup> Ayrıca Vâkıdî'de, İbn Hişâm'ın Ebû Eyyûb ile ilgili aktardığı rivayete yer verilir, ancak rivayetin sonuna, bu kişinin Übey b. Ka'b olduğu şerhi düşülür. Bu sefer, aynı içeriğe sahip konuşmalar, Übey b. Ka'b ile Ümmü Tufeyl üzerinden aktarılarak, "Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve 'Bu apaçık bir iftiradır' demeleri gerekmez miydi?" mealindeki Nur Suresinin 12. ayetinin bu konuşma üzerine geldiği kaydedilir.<sup>973</sup>

İlgili rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, ortak unsurun Nur Suresi 11. ayetiyle Hz. Aîşe'nin beraatinin ilan edilmesi olduğu görülür. Ayrıca, vahyolunan ayetler için Vâkıdî'de aynı surenin 12. ayetine de atıf yapılırken, İbn Hişâm'da 12, 15

<sup>969</sup> Vâkıdî, s. 434; Buhârî, Meğâzî, 34.

<sup>970</sup> Bkz. Buhârî, Meğâzî, 34.

<sup>971</sup> Bkz. Nûr, 24/11-20: *O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır. Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve "Bu apaçık bir iftiradır" demeleri gerekmez miydi? Bu iddialarına dört şahit getirselersiz ya! Bu sayıda şahit getiremiyorlarsa onlar, Allah nezdinde yalancıların ta kendileridir. Eğer dünyada ve âhirette Allah'ın lütfu ve rahmeti hep sizinle olmasaydı içine daldığınız günah yüzünden size büyük bir azap gelecekti. Çünkü siz, iftirayı dilden dile yayıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız bir şeyi ağızlarınızla söylüyorsunuz; bunu da önemsiz sanıyorsunuz; halbuki Allah katında o büyük bir şeydir. O kulağınıza geldiğinde "Bunu konuşmak bize yakışmaz, fesühbâhallah, bu apaçık bir iftiradır" deseydiniz ya! Eğer gerçek müminlerseniz Allah size, bir daha asla böyle bir şey yapmamanızı öğütüyor. Allah size âyetleri açıklıyor; Allah ilim ve hikmet sahibidir. Müminler arasında ahlâksızlığın yaygınlaşmasını isteyenlere dünyada ve âhirette can yakıcı bir ceza vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz. Ya Allah'ın size lütfu ve rahmeti ulaşmasaydı, ya Allah çok şefkatli, çok merhametli olmasaydı!*

<sup>972</sup> Vâkıdî, s. 434; karşılaştırma için bkz. Buhârî, Meğâzî, 34.

<sup>973</sup> Vâkıdî, s. 434.

ve 22. ayetleri zikredilmektedir. Buhârî rivayetinde ise Hz. Aişe'ye isnadla, on ayetin nazil olduğu bildirilir ve ayrıca 22. ayete yer verilir. Öte yandan İbn Hişâm'ın ve iki farklı anlatımla Vâkıdî'nin yer verdiği Aişe'nin masumiyetine dair anekdot, Nur Suresinin 12. ayetinin nüzul sebebi olarak gösterilir. Fakat bu olay, Buhârî'de zikredilmez.

#### 2.2.5.2. Müfterilerin Cezalandırılması

İfk hadisesinin sonuçları bağlamında rivayetlerin konu ettiği ikinci unsur ise ayetler doğrultusunda müfterilerin cezalandırılmasıdır. Yukarıda İfk hadisesinin sürecine dair ele aldığımız rivayetlerde, müfterilerin kimliği hususunda, Abdullah b. Übey hariç, bir ittifakın olmadığını göstermiştik. Buna göre İbn Hişâm'da Mistah ve Hamne müfteriler arasında sayılırken, Vâkıdî'de hiçbir isim zikredilmemektedir. Buhârî'de ise birbiriyle çelişen ifadeler yer almakla birlikte, Hassân, Mistah ve Hamne'nin ismi anılmaktaydı.

Müfterilerin kimler olduğu hususunu önemli kılan asıl nokta, cezalandırılma mevzusudur. İfk hadisesinin sonucu bağlamında konuya dair rivayetlere bakıldığında yine iki temel problem karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki, müfteriler olarak zikredilen isimlerin rivayetlerde müştereken anılmaması; ikincisi ise bunların cezaya çarptırılıp çarptırılmadığı hususunda netliğin bulunmamasıdır. Her ne kadar iftirayı başlatan Abdullah b. Übey ve iftiraya ortak olanlar genel kabule göre Hassân, Mistah ve Hamne şeklinde verilmekteyse de İbn Hişâm ve Vâkıdî rivayetlerinde cezalandırılan isimler farklı şekilde zikredilmektedir. Ayrıca rivayetlerde müfterilere ceza uygulanıp uygulanmadığı hususunda farklı görüşler yer almaktadır. Buhârî'deki "İfk hadisi" rivayetinde ise cezalandırmayla ilgili bahis hiç geçmemektedir. Bu nedenle, rivayetlerdeki ilgili kısımları aktarmak yerinde olacaktır.

İbn Hişâm'da Aişe'den gelen rivayetin vahiy geldikten sonraki kısmı şöyledir:

... (Resûlullah) Teri alnından silmeye başladı: "Müjde ey Aişe, Allah beraatini indirdi" dedi. Sonra insanlara çıktı, onlara hutbe verdi ve onlara Allah Teâla'nın bu konuda indirdiğini okudu. Sonra Mistah b. Üsâse, Hassân b. Sâbit ve Hamne bint Cahş'ı emretti, bunlar o fahiş şeyi yaymışlardı. Onlara had vurdular.<sup>974</sup>

<sup>974</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 248.

İbn Hişâm, bu üç ismin cezalandırıldıklarına dair bir başka İbn İshâk rivayetine daha yer verir. İbn İshâk, ismini vermediği bir Müslüman'ın, Hassân'ın yaralanmasını ve arkadaşlarının Aîşe'ye iftira atmalarını konu edinen bir şiirini nakleder.<sup>975</sup> Şiirde, Hz. Peygamberin eşine iftira bulunan Hassân, Hamne ve Mistah'ın kırbaçlandıkları söylenmektedir.<sup>976</sup>

İbn İshâk'tan gelen bu rivayetin devamında, İfk hadisesini açığa kavuşturan bazı ayetlerin verildiğini zikretmiştik. Burada, Nur Suresinin, “O iftirayı atanlar içinizden bir gruptur. Bunun sizin için kötü olduğunu sanmayın, aksine bu hakkınızda hayırlıdır. Onların her biri işlediği günahı yüklenecektir. İçlerinden günahın büyüğünü üstlenen için ise büyük bir azap vardır” mealindeki 11. ayeti aktarılmakta ve İbn İshâk ayetle ilgili şunları söylemektedir: “Bunlar da Hassân b. Sâbit ve o sözü söyleyen arkadaşlarıdır.”<sup>977</sup> Ancak İbn İshâk'ın ifadelerine İbn Hişâm şerh düşerek, “Onların Abdullah b. Übey ve arkadaşları olduğu söylenir” der. Devamında yine İbn Hişâm, “Günahın büyüğünü üstlenen Abdullah b. Übey'dir. İbn İshâk, bu haberi daha önce zikretmişti” sözleriyle hem İbn İshâk'ı düzeltir, hem de kendi görüşünü ortaya koyar.<sup>978</sup>

İbn Hişâm, ayrıca Mistah ile ilgili bir rivayet nakleder. Rivayete göre İfk hadisesi öncesinde Hz. Ebû Bekir, hem akrabası hem de ihtiyaç sahibi olması hasebiyle Mistah'a yardımda bulunmaktaydı. Ebû Bekir, ilgili ayetler nazil olunca Hz. Aîşe ve ailesi hakkında konuştuklarından dolayı Mistah'a artık yardım etmeyeceğine dair yemin eder. Bunun üzerine Hz. Aîşe, “Allah, bu konuda şunları indirdi” diyerek Nur Suresinin 22. ayetini okur.<sup>979</sup> Rivayetin sonunda ise İbn İshâk'a isnadla Ebû Bekir'in Allah'tan bağışlanmayı dilediği ve Mistah'a yardım etmeye devam edeceğini bildirdiği ifade edilir.<sup>980</sup> Bu olay, Buhârî'de de aynı şekilde anlatılmaktadır.<sup>981</sup>

<sup>975</sup> İbn Hişâm, “Hassân'ın yaralanması ve arkadaşlarının Aîşe'ye iftira atmaları” ifadesine şerh düşer ve “Hassân'ın ve iki arkadaşının vurulması” olarak düzeltir. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 253.

<sup>976</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 253.

<sup>977</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 249.

<sup>978</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 249.

<sup>979</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 249. İlgili ayet için bkz. Nûr, 24/22: “İçinizden yardım sever ve zengin olanlar, ‘akrabaya, yoksullara ve Allah yolunda hicret edenlere artık bir şey vermeyeceğiz’ diye yemin etmesinler. Bağışlasınlar, hoş görsünler; Allah'ın sizi bağışlamasını arzu etmez misiniz? Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir.”

<sup>980</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 250.

<sup>981</sup> Bkz. Buhârî, Meğâzi, 34.

Müfterilerin cezalandırılmasıyla ilgili İbn Hişâm'daki rivayete nazaran Hz. Aişe'den gelen Vâkıdî rivayetinde ise isimler farklılaşmaktadır. Vahyin gelmesinden sonraki süreç, rivayette şöyle verilmektedir:

*Resûlullah (sav) sevinçli bir şekilde insanların içine çıktı. Minbere çıkıp Allah'a hamd ve sena ettikten sonra Aişe'nin beraati hakkında nazil olan ayetleri okudu. Aişe dedi ki: Resûlullah (sav) iftirayı atanlara iftira cezasını uyguladı. Onların elebaşları ise Abdullah b. Übey idi. Bu işin içinde Mistah b. Üsâse ve Hassân b. Sâbit de vardı.*<sup>982</sup>

Bu rivayetin devamında Vâkıdî, “*Ebû Abdullah dedi: Deniliyor ki, Resûlullah (sav) onlara had cezası uygulamamıştır.*” rivayetini nakletmekte ve ardından “bize göre bu daha doğrudur” sözleriyle, kendi görüşünün bu yönde olduğunu izhar etmektedir.<sup>983</sup> Vâkıdî'de müfterilerle ilgili başka bir haber yer almamaktadır.

İbn Hişâm'daki Aişe'den gelen rivayete göre Hassân, Mistah ve Hamne'nin isimleri zikredilerek had cezası aldıkları açıkça dile getirilirken, Abdullah b. Übey'in cezalandırılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak görüldüğü gibi Vâkıdî'deki iki farklı rivayet, İbn Hişâm'daki rivayetten ayrılmaktadır. Birinci rivayette, ki bu Aişe'den gelen rivayettir, iftiranın elebaşının Abdullah b. Übey olduğu belirtildikten sonra, Mistah ve Hassân ismen anılırken bunlara iftira cezası verildiği bildirilmekte, Hamne ise bahse konu dahi olmamaktadır. Bu rivayetin sonunda Vâkıdî, Hz. Peygamber'in müfterilere had cezası uygulamadığına dair Ebû Abdullah'tan gelen ikinci bir rivayet daha kaydetmekte ve kendisine göre bu görüşün doğru olduğunu söylemektedir.

Müfterilerle ilgili tüm bu iddialara rağmen, ilginç olan husus, rivayetlerin, Nûr Suresinin ceza-yı tahdid eden, “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.” mealindeki ayetine hiçbir şekilde atıfta bulunmamalarıdır.<sup>984</sup> Aynı surenin, “Bu iddialarına dört şahit getirseler ya! Bu sayıda şahit getiremiyorlarsa onlar, Allah nezdinde yalancıların ta kendileridir.” ayetindeki “dört şahit” ile 4. ayete atıf yapıldığı aşîkârdır. İki ayet arasında “dört şahit” üzerinden kurulan ilişkiden hareketle, surenin 4. ayetinin henüz İfk hadisesi gerçekleşmeden önce nazil olduğu varsayımında bulunmak mümkündür. Zira

<sup>982</sup> Vâkıdî, s. 434.

<sup>983</sup> Vâkıdî, s. 434.

<sup>984</sup> Bkz. Nûr, 24/4.

rivayetlerde “had cezası” uygulandığı ve İfk hadisesiyle ilgili ayetlerin nazil olduğu söylenmesine rağmen, Nûr Suresinin ilk ayetlerine atıf yapılmamaktadır.<sup>985</sup>

Öte yandan, İfk hadisesi rivayetlerinde Hassân b. Sâbit’e özel bir vurgu yapıldığı göze çarpmaktadır. İbn Hişâm’daki rivayetlerde Hassân b. Sâbit, iftirayı yayanlar arasında zikredilmezken, hem İbn Hişâm hem de Vâkıdî rivayetinde ayetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber’in had cezası uyguladığı kimseler arasında Hassân anılmaktadır. Her iki rivayetin devamında Hassân’ın, yazdığı bir şiirle Hz. Aişe’den özür dilediği belirtilir. Ancak şiir dikkatle takip edildiğinde, Hassân’ın Hz. Aişe’ye iftira etmediği, her daim Hz. Peygamber ve ailesinin yanında yer aldığı anlamına gelen ifadeler bulunmaktadır. Şiirde önce Hz. Aişe’yi iffeti, asaleti ve fitratı bakımından öven Hassân, akabinde “Eğer iddia ettiğiniz şeyleri söyledimse, parmaklarım kırbacımı kaldıramasın” sözleriyle iftiraya ortak olmadığını ifade eder.<sup>986</sup> Bunun yanında Vâkıdî ve Buhârî’deki Urve b. Zübeyr’e isnad edilen iki rivayette, Hz. Aişe’nin Hassân’ı hep hayırla andığı ve ona kötü söz söylenmesini istemediği kaydedilir.<sup>987</sup> Vâkıdî’deki bir başka rivayete göre Hz. Aişe, Hz. Peygamber’in Hassân için, “O, müminlerle münafıklar arasında bir ayrıçtır. Bir münafık onu sevmez, bir mümin de ona buğzetmez” dediğini nakleder.<sup>988</sup>

### 2.2.5.3. Safvân b. Muattal ve Hassân b. Sâbit’in Durumu

İfk hadisesinin sonuç bahsinde ele alınan bir diğer unsur ise Safvân’ın durumudur. Bu bağlamda Safvân ile ilgili iki hususa değinilir: Hassân b. Sâbit ile yaşadığı kavga ve cinsel açıdan iktidarsız oluşu. Rivayetlere göre Safvân, kendisine iftirada bulunduğu ve hicvedici şiirler kaleme aldığı gerekçesiyle Hassân b. Sâbit’i

<sup>985</sup> Bkz. Nûr, 24/2-4: *Zina eden kadın ile zina eden erkeğin her birine yüz sopa vurun. Allah’a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama hususunda o ikisine karşı merhamet duygusuna kapılmayın. Mü’minlerden bir topluluk da onların cezalandırılmasına şahit olsun. Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır. İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir.*

<sup>986</sup> İbn Hişâm’daki rivayette şiirden yedi beyit sunulurken, yukarıdaki sözlerinin ardından Hassân’ın, “Nasıl olur ki, ben yaşadığım sürece; meclislerin süsü Resûlullah ve ailesini sever ve yardım ederim” beyti gelir. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252-253. Vâkıdî’de ise Hassân’ın sadece iki beytine yer verilmiştir. Bkz. Vâkıdî, s. 439.

<sup>987</sup> Vâkıdî, s. 434; Buhârî, Meğâzi, 34.

<sup>988</sup> Bkz. Vâkıdî, s. 434.

yaralamış ve bu olay Hz. Muhammed'in müdahalesini gerektirecek bir noktaya evrilmiştir. İkinci husus ise İfk hadisesinin açıklığa kavuşmasından sonra Hz. Aişe'ye isnad edilen rivayete göre Safvân'ın hiçbir kadına yanaşmaya muktedir olmadığını anlaşılmıştır.

Safvân ile Hassân kavgasına dair, yine İbn Hişâm ve Vâkıdî'de yer alan rivayetlere bakıldığında, benzer anlatımlara rağmen, Vâkıdî'nin konuyu daha detaylı işlediği görülür.<sup>989</sup> Rivayetlere göre Safvân, kendisi hakkında hicvedici bir şiir söylediği için Hassân'a saldırmış ve onu kılıç darbesiyle yaralamış; bunun üzerine Safvân, orada bulunan Sâbit b. Kays tarafından yakalanarak esir alınmıştı. Durumu gören Abdullah b. Revâha (Vâkıdî'ye göre Umâre b. Hazm), Sâbit b. Kays'ın karşısına çıkarak Safvân'ın esir alındığından Hz. Peygamber'in haberi olup olmadığını sormuştu. Hz. Peygamber'in olaydan habersiz olduğu ortaya çıkınca, Abdullah b. Revâha (Vâkıdî'ye göre Umâre b. Hazm) onların yaptıklarını yanlış bulmuş ve birlikte Hz. Peygamber'in huzuruna gelmişlerdi. Daha sonra Hz. Peygamber, Safvân ve Hassân'ı çağırtmış ve onlara olayın nasıl meydana geldiğini sormuştu. Safvân, Hz. Peygamber'e Hassân'ın kendisini küçük düşürdüğünü, hakkında aşağılayıcı şiirler söylediği için kızdığını ve ona vurduğunu söylemişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Hassân'a, "kavmimi, Allah onlara İslam'ı nasip ettiği için mi ayıplıyorsun?" demiş, ardından da Safvân'ı affetmesini istemiş, karşılığında Hassân, Safvân'ı affettiğini bildirmişti.<sup>990</sup> Hz. Peygamber, Hassân'a, tavrına istinaden bir köşk ve Kıptî bir cariye vermişti.<sup>991</sup>

Vâkıdî, Hz. Peygamber'in huzurunda gerçekleşen konuşmalar sonrası olayları İbn Hişâm'a nispeten daha detaylı ele alır. Rivayete göre Hz. Peygamber, Safvân'ın hapsedilmesini, şayet Hassân bu yara yüzünden ölürse Safvân'ın da kısas yapılarak öldürülmesini söylemişti. Gelişmelerden haberdar olan Sa'd b. Ubâde, mensubu olduğu Hazrec'in yanına gelerek onlara, Safvân'ı affedip serbest bırakmalarını söylemişti. Hassân, Sa'd b. Ubâde'ye Safvân'ı affettiğini söylemişse de kavmi bunu kabul etmemişti. Ancak Sa'd, kavminin kendisine yaptığı bu davranışı kınayınca, Hazrecliler Safvân'ı serbest bırakmışlardı. Daha sonra Sa'd, Safvân'ı evine götürüp

<sup>989</sup> İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 251-252; karşılaştırma için bkz. Vâkıdî, s. 436-439.

<sup>990</sup> İbn Hişâm, İbn İshâk'tan gelen bu rivayette Hz. Peygamber'in "kavmimi, Allah onlara İslam'ı nasip ettiği için mi ayıplıyorsun?" sözüne şerh düşerek "Allah sizi İslam'a ulaştırdıktan sonra mı onları ayıplıyorsun" denildiğini belirtir. Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 251-252.

<sup>991</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252.

onunla ilgilenmişti. Safvân, namaza çıktığı vakit, Hz. Peygamber onu görmüş ve şaşırmıştı. Sa'd b. Ubâde'nin yaptıkları anlatılınca Hz. Peygamber, onu övmüştü. Bu arada Sa'd, Hassân'la görüşüp Hz. Peygamber'in huzurunda Safvân'ı affetmesini istemiş; Hassân da bu talebe olumlu karşılık vermişti. Hassân'ın tavrına karşılık Hz. Peygamber, ona el-Berâh çevresinde ağaçsız bir arazi ile Sîrîn adındaki bir cariye bağışlamıştı. Ayrıca Sa'd b. Ubâde de Hassân'a yaptığı iyiliğin karşılığı olarak geliri yüksek bir hurma bahçesi hediye etmişti.<sup>992</sup>

Safvân ile ilgili rivayetlerde dile getirilen diğer husus, yukarıda da bahsettiğimiz üzere, onun cinsel açıdan iktidarsız olduğudur. İbn Hişâm'ın İbn İshâk'a; Buhârî'nin ise Urve'ye dayandırdığı rivayette Hz. Aişe'nin Safvân için "kadınlara varamayan bir adam olduğunu" söylediği kaydedilmektedir. İbn Hişâm'daki rivayete göre Hz. Aişe şöyle demektedir: "İbn Muattal soruşturuldu, onun kadınlara varamayan bir adam olduğu görüldü. Ondan sonra da şehit olarak öldürüldü."<sup>993</sup> Buhârî'de ise Hz. Aişe, "hakkında dedikodu yapılan o adam" ifadesiyle Safvân'ı kastederek onun şöyle dediğini aktarır: "Sübhane'llah! Nefsim elinde olan Allah'a yemin olsun ki, ben hayatımda hiçbir dişinin elbisesini asla açmamışım." Rivayetin devamında Hz. Aişe, Safvân'ın Allah yolunda şehit düştüğünü belirtir.<sup>994</sup> Bu rivayet, Vâkıdî'de geçmemektedir.

#### **2.2.5.4. İfk Hadisesinin Sonucuna Dair Oryantalistlerin Görüşlerinin Değerlendirilmesi**

Oryantalistlerin İfk hadisesinde esas aldıkları İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî'deki rivayetler özelinde İfk hadisesinin sonucuna dair tespitleri böylece vermiş olduk. Görüldüğü üzere rivayetlerde birçok noktada benzerlikler ve uyum söz konusudur. Ancak en önemli husus olan müfterilerin kim oldukları ve cezaya maruz kalıp kalmadıkları konusunda ittifak yoktur. Özellikle müfterilerin cezalandırılmadığına dair Vâkıdî'de yer alan rivayete ve Buhârî'deki İfk hadisinde cezalandırmalarla ilgili hiçbir ifadenin yer almamış olmasına rağmen, Hassân, Mistah ve Hamne'ye had cezası uygulandığı yönünde bir genel kabul oluşması ilginçtir. Aynı

<sup>992</sup> Vâkıdî, s. 439.

<sup>993</sup> Bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252.

<sup>994</sup> Buhârî, Meğâzi, 34.



şekilde, her üç rivayetin ittifakla belirttiği üzere iftiranın başını çeken, günahın büyüğünü üstlenen Abdullah b. Übey iken, onun cezadan muaf tutulduğu yönündeki kanaatin nasıl oluştuğu da sorgulanması gerekmektedir. Şayet Vâkıdî'deki müfterilere ceza uygulanmadığı hakkındaki rivayet sahih kabul edilmiyorsa, Vâkıdî'deki İbn Übey'in de cezalandırıldığı şeklindeki bir önceki rivayeti nasıl değerlendirmek gerektiği hususu, izaha muhtaçtır.

Rivayetlerde sonuç kabilinden sadece bu unsurlar zikredilmesine rağmen bazı oryantalistler, Hz. Ali ve Hz. Aişe taraftarları arasında vuku bulan Cemel Savaşını (36 / 656) da İfk hadisesinin sonucu bağlamında değerlendirmektedirler. Onlara göre, Hz. Aişe'nin Cemel Savaşındaki muhalefedinin sebebi, İfk hadisesi sonrası Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile istişaresi sırasında verdiği tavsiyenin Hz. Aişe nezdinde yarattığı olumsuz etkinin dışavurumudur. Biz, oryantalistlerce öne sürülen bu iddianın, "İfk hadisi"nin devamında yer alan "Hz. Aişe'ye Hz. Ali hakkında sorulması"yla ilgili bölümden türetilmiş bir yorum olduğu kanaatindeyiz.<sup>995</sup>

Gerek klasik kaynaklardaki rivayetler, gerekse konu hakkında dile getirilen yorumlar çerçevesinde oryantalistlerin görüşlerine bakıldığında, on yedinci yüzyılda Prideaux'un konunun genelinde hâkim olan önyargılı yaklaşımını sonuç kısmında da sürdürdüğünü söylemek mümkündür. Zira ona göre, Hz. Muhammed'in ürettiği Nûr Suresinin İfk hadisesiyle ilgili ayetleri, olayı örtbas etmiştir. Ayetlere dair başka herhangi bir bilgi paylaşmayan Prideaux, ayrıca Hz. Ali ile Hz. Aişe'nin Cemel Savaşında karşı karşıya gelmesini de İfk olayının sonucu bağlamında zikretmektedir.

İfk hadisesini ağırlıklı olarak tefsir kaynakları çerçevesinde ele alan on sekizinci yüzyıl oryantalistlerinden Sale, cezalandırıldığını söylediği müfterilerin arasına, Hassân, Mistah ve Hamne haricinde, Zeyd b. Refia'yı da eklemektedir. Öte yandan, Ebü'l-Fidâ'ya referansla, iftirayı başlatan kişi kabul ettiği Abdullah b. Übey'in ceza almadığını belirten Sale, Beydâvî'ye atıfla Hassân ve Mistah'ın ise had cezasının yanında başka cezalara da maruz kaldığını ifade etmektedir. Aynı yüzyılda Long, müfterilerin ceza aldığını söylerken, Abdullah b. Übey'in toplum nezdindeki konumu itibariyle cezadan muaf tutulduğunu savunmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde, Muir'in, İfk hadisesinin hem bütününe hem de sonucunu diğer oryantalistlerden çok daha teferruatlı ele aldığı açıkça

---

<sup>995</sup> Buhârî, Meğâzi, 34.

görülmektedir. Muir, Nûr Suresinin 11-20. ayetlerini İfk hadisesiyle doğrudan alakalı kabul etmekle beraber, kavramsal açıklamalar barındırdığı gerekçesiyle, suredeki diğer bazı ayetleri de izah etmektedir. Bu bağlamda, İfk hadisesinde müfterilere uygulandığı kabul edilen cezaları belirleyen Nûr Suresinin 4. ayetine atıfta bulunan tek ismin Muir olduğunu özellikle belirtmemiz gerekir. Ayetlerin masum bir kadına atılan zina iftirasının cezasını seksen değnek şeklinde belirlediğini söyleyen Muir, ayetler gereğince Mistah, Hassân ve Hamne'nin cezalandırıldığını, ancak Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulduğunu ifade etmektedir. Muir, Hz. Peygamber'in ilerleyen zamanlarda müfterilere karşı kinini devam ettirmek bir yana, bilakis onlarla ilişkilerini düzeltmeye çalıştığını ve bu maksatla müfterilere ikram ve iyiliklerde bulunduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda Muir, Hz. Peygamber'in Hassân'a bir arazi ve bir konak hediye ettiğini; ayrıca, Hassân'ın övgü dolu şiirler yazdığı Aişe ile de arasını düzelttiğini söylemektedir. Muir, Mistah ile ilgili olarak ise, Hz. Ebû Bekir'in ona maddi açıdan verdiği desteği kesmesi sebebiyle ayetle uyarıldığını ve neticede bu desteğini sürdürdüğünü dile getirmektedir.

Diğer taraftan Abdullah b. Übey'in ceza alıp almadığı konusunda önceki oryantalistler ile aynı görüşü paylaşan Muir, onun toplum nezdindeki gücü itibarıyla cezadan muaf tutulduğunu iddia eder. Muir'e göre bunun gerekçesi, Hz. Muhammed'in, yaklaşmakta olan "zor bir zamanda," İbn Übey'in desteğine ihtiyacı olacağıdır.<sup>996</sup> Gerek eserindeki kronolojik anlatımdan gerekse İfk hadisesinin tarihini h. 5 kabul etmesinden, Muir'in "zor zaman"dan kastının Hendek Savaşı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ne var ki Muir, İfk hadisesinin zamanı konusunda İbn Hişâm'da kaydedilen İbn İshâk rivayetini görmeyerek h. 5 tarihini esas almakta ve tarih hususunu hiç tartışmamaktadır. Tek bir rivayeti esas almak suretiyle olayı takip etmesi ve böyle bir çıkarımda bulunmasından hareketle Muir'in dile getirdiği bu iddiası, onun şahsi yorumu olarak kabul edilebilir ve bu yönüyle sadece, ilgili diğer rivayetleri niçin birlikte değerlendirip tartışmadığı noktasından eleştiriye açıktır. Fakat Muir'in, İfk hadisesinin zamanını Vâkıdî rivayetine; sebep, süreç ve sonuç kısmını ise İbn İshâk rivayetine atıfla aktarması, olayın bütünü içerisinde kronolojiyi bozmakta ve bunun neticesinde sonuca dair ortaya koyduğu yorumlar, mesnetsiz hale gelmektedir.

---

<sup>996</sup> Muir, Cilt: 3, s. 250-251.

Rivayet seçiciliği şeklinde nitelenecek bu durumun yanında Muir'in İfk hadisesini h. 5 kabul eden Vâkıdî'ye herhangi bir atıfta bulunmaması da dikkatlerden kaçmamalıdır.

Muir, somut bir delil olmadığı için Hz. Aişe'ye yönelik iftiraların sonuçsuz kaldığını, bununla birlikte zina suçunun ispatı için ayetle gerekli hale gelen “dört şahit zorunluluğu”nun uygulanabilirlik açısından mümkün olmadığını savunmaktadır. Hz. Aişe'nin maruz kaldığı bu durumun Hz. Peygamber nezdinde bir uyarı olarak kabul edildiğini düşünen Muir, bu sebeple onun, hata yapmaları halinde cezalarının iki misli olacağını söyleyerek eşlerini tehdit ettiğini, Ahzâb suresinin 28-34. ayetlerine atıfla iddia etmektedir. Ancak bu uyarıyı İfk hadisesine ilişkin değerlendirmek, doğru değildir. Zira kaynakların işaret ettiği üzere ilgili ayetler, İlâ olayı sonrasında Hz. Peygamber'in eşlerine bir uyarı niteliğinde nazil olmuştur.<sup>997</sup> Kaynaklar, İlâ olayının tarihini net bir şekilde belirtmese de, ilgili rivayetlerde Gassânilerin saldırısının beklendiği bir dönemden bahsedilmediğidir.<sup>998</sup> Buradan hareketle, Gassâniler üzerine düzenlenen Tebük Gazvesini (Receb, 9) göz önünde bulundurduğumuzda, İlâ olayının yaklaşık hicri 9 yılında gerçekleştiğini kabul etmek gerekir.<sup>999</sup> Dolayısıyla İfk hadisesinde ortaya çıkan durumun bir sonucu olarak Hz. Peygamber'in eşlerinin iki misli cezayla tehdit edilmesi için Muir'e göre dört yıl beklenmiş olması gerekmektedir, ki bu izahı makul bir durum değildir. Görüleceği üzere Muir, yine bir anakronizme başvurarak, iki farklı olayı birbirinin sebebi ve sonucu şeklinde açıklama hatasına düşmektedir.

Yirminci yüzyılın başlarında Margoliouth, İfk hadisesinin sonuçları hakkında, detaylarına temas etmemekle birlikte müfterilerin cezalandırıldığını söylemektedir. Hz. Peygamber tarafından Hassân'a verilen bir mülk ve cariye, onun Safvân tarafından yaralanmasının diyeti olarak yorumlayan Margoliouth, böylece Muir'den farklı ve kanaatimizce çok daha isabetli bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Margoliouth, iftirayı çıkaran Abdullah b. Übey'in ceza alıp almadığı hususunda ise herhangi bir görüş beyan etmemektedir. Hz. Aişe'nin Hz. Peygamber'e vermiş olduğu tavsiye sebebiyle Hz. Ali'ye duyduğu kinin otuz beş yıl sonra ortaya çıktığını savunan Margoliouth, İfk hadisesinin sonuçları bağlamında nazil olan ayetler ile zina suçunun ispatlanamaz hale geldiğini iddia etmektedir.

<sup>997</sup> İbn Sa'd, Cilt: 10, ss. 171-173.

<sup>998</sup> İlâ olayı hakkında bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 173-182.

<sup>999</sup> İbn Hişam, Cilt: 4, s. 155; Vâkıdî, s. 989; İbn Sa'd, Cilt: 2, s. 150.

Watt cezalar konusunda net bilgiler sunmamaktadır. İftirada rolü nispeten az olanların kırbaçlandığını belirtmekle birlikte, Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulduğunu söylemektedir. Ancak Watt, kaynaklarda Abdullah b. Übey'in ceza aldığı kaydedildiğini savunurken, gösterdiğimiz üzere, rivayetlerdeki farklılıkları görmemektedir. Nitekim rivayetlerin çoğunluğunda, İbn Übey'in ceza almadığı aktarılmaktadır. Ayrıca, İbn Übey'in cezadan muaf tutulmasıyla ilgili olarak da herhangi bir gerekçe ortaya koymamaktadır.

Rodinson, Nûr suresinin ilgili ayetleriyle İfk hadisesinin sonuca bağlandığını ve bu ayetlere göre zina yapanlar ile zina iftirası atanlara uygulanacak cezaların tespit edildiğini ifade etmektedir. Müfterilerin cezalandırılması hususunda, sadece Hassân b. Sâbit'in ismini veren Rodinson, diğer oryantalistler gibi Abdullah b. Übey'in cezadan muaf tutulduğunu belirtmekte; ancak bu muafiyetin gerekçesi konusunda onlardan ayrılmaktadır. Zira ona göre İbn Übey'in ceza almamasının nedeni, yaşının ilerlemiş olmasıdır. Rodinson ayrıca, Hz. Peygamber'in, Safvân tarafından yaralanan Hassân b. Sâbit'e, bir bakıma bunun diyeti mahiyetinde bir arazi ve bir Kıptî cariye hediye etmesini; Hassân'ın ise şiirlerinde Hz. Aişe'yi övmesi nedeniyle onun affına mazhar olduğunu da sonuç bağlamında zikretmektedir.

Rodinson'un İfk hadisesi sonuçları kapsamında temas ettiği bir diğer nokta ise Hz. Ali'nin tavsiyesine karşılık Hz. Aişe'nin göstermiş olduğu reaksiyondur. Rodinson da Prideaux, Muir ve Margoliouth'un iddiasını sürdürerek Hz. Aişe'nin Hz. Ali'ye karşı yirmi yıl sonra giriştiği muhalefette bu olayın etkisi olduğunu kabul etmekte ve hatta iddiasını daha da ileri götürerek Hz. Ali'nin suikasta kurban gitmesini yine bu olayla ilişkilendirmektedir. Ancak bu çıkarım, Hz. Ali'nin Hz. Aişe ile değil, Muaviye ile karşı kaşıya gelmesi sonucu zuhur eden Hâricîlerin suikastı sonucu şehit edildiği göz önünde bulundurulduğunda, mesnetsiz kalmaktadır.

Rodinson, son olarak İfk hadisesiyle Hz. Peygamber'in eşlerine ve aile hayatına yönelik bazı uygulamaların cari hale geldiğini ifade ederek, “Hz. Peygamber'in eşlerinin yanına izin isteyerek girme, onlarla örtü arkasından görüşme ve eşlerinin yüzünü örtmesi” gibi emirlerin olay sonucunda nazil olduğunu savunmaktadır. Ancak açıkça görüldüğü üzere Rodinson, bu çıkarımını, kaynakların aksine, farklı bir temel üzerine bina etmiştir. Zira onun İfk hadisesinin sonucu

bağlamında dile getirdiği bu emirler, İfk hadisesi sonucunda değil, Hz. Peygamber'in Zeyneb bint Cahş ile evliliği sonrasında uygulamaya konan hükümlerdir.

İncelediğimiz oryantalistler haricinde, İfk hadisesinin sonucu bağlamında dile getirilen diğer görüşlere kısaca değinmek istiyoruz. Bu bağlamda Koelle, Hz. Ali'nin tavsiyesini hatırlatarak, Hz. Aişe'nin Hz. Ali'ye bu sebeple kin güttüğünü söylemektedir. Öte yandan anlatımına bütüncül bakıldığında Koelle'nin, müfterilerin cezalandırılmasıyla ilgili farklı bir yaklaşımla karşımıza çıktığı görülür. Koelle'ye göre Hz. Muhammed, eski ve yakın arkadaşı Ebû Bekir'in ittifakını kaybetmek istemiyordu. Bu nedenle Hz. Muhammed, müfterileri halka açık bir şekilde kırbaçlatıp cezalandırmış ve böylelikle onları susturmuştu.<sup>1000</sup> Ne var ki Koelle'nin bu iddiasının temeli yoktur. Zira müfterilerin cezalandırılması, ancak konuya dair vahyin nüzulünden sonra gerçekleşmiştir.

Koelle, aradan geçen birkaç haftalık süreçten sonra Hz. Muhammed'in kalbinin yumuşadığını ve Hz. Aişe'yi ziyaret ettiğini söyleyerek, bu esnada onun "sadece düşüncelerinin dışavurumu ve zihninin çarpıklığından" ibaret olan vahiylerden birine maruz kaldığını iddia etmektedir.<sup>1001</sup> Koelle, bu vahiy neticesinde Allah tarafından masumiyeti müjdelenen Aişe'nin şaşırdığını belirterek, sonraki zamanlarda onun olayı anlatırken mütevazı bir şekilde, "Ben, kendimi, Allah'ın benim hakkımda, Kur'an'ın bir parçası olarak, camilerde ve namazlarda okunacak ayet indireceğini ummayacak kadar çok aşağı ve değersiz göürdüm" dediğini aktarmaktadır.<sup>1002</sup>

Sell, bu can sıkıcı olayın Nûr Suresinin nazil olmasıyla açıklığa kavuştuğunu ve Hz. Muhammed'in "Ey Aişe, sevin! Gerçekten Rabbin senin masumiyetini vahyetti" sözleriyle Aişe'ye mutlu haberi ilettiğini dile getirir. Böylece Aişe'nin suçsuzluğunun ilan edildiğini söyleyen Sell, aynı zamanda surenin dördüncü ayetine göre, müfterilerin cezalandırıldığını kaydeder.<sup>1003</sup> Ancak cezalandırılanların isimlerine dair herhangi bir malumat paylaşmaz.

Dermenghem, gelen vahiyle Hz. Aişe'nin masumiyetinin bildirildiğini söylemekle birlikte, bu vahyin Nûr Suresinin kapsamında yer aldığından hiç bahsetmemektedir.<sup>1004</sup> Ayrıca Dermenghem nazil olan ayetler mucibince müfterilerin

---

<sup>1000</sup> Koelle, s. 163.

<sup>1001</sup> Koelle, s. 163-164.

<sup>1002</sup> Koelle, s. 164.

<sup>1003</sup> Sell, s. 158-159.

<sup>1004</sup> Dermenghem, s. 281.

cezalandırıldığını, ancak İbn Übey’in ceza almadığı düşüncesine sahip olduğunu zikretmektedir.<sup>1005</sup> Söz konusu olaydan sonra da Hz. Aişe’nin seferlere katılmaya devam ettiğini söyleyen Dermenghem, bu seferlerin birinde onun yine gerdanlığını kaybettiğini, ancak bu defa kendisi aramak yerine birini görevlendirdiğini anlatmaktadır. Hatta gerdanlığı arama işinin beklenilenden uzun sürmesi nedeniyle zaten suyu az kalmış olan ordunun hareket edemediğinden teyemmüm ayetinin bu vesileyle nazil olduğunu belirtmektedir.<sup>1006</sup>

Abbott, İfk hadisesinin sonucu bağlamında ilk olarak Hz. Muhammed’in Aişe’ye Allah tarafından aklandığı müjdesini verdiğini söyler. Akabinde Hz. Muhammed, “Sevinin ve Muhammed’e gelin” diyerek Aişe ve ailesine seslenmişti. Ancak Aişe, Hz. Peygamber’in kendisine güvenmediğine işaret eden sözlerinden ve bu sözler karşısında anne ve babasının sessiz kalmasından dolayı oldukça üzgündü. Nitekim o, “Ne ona gelirim ne de teşekkür ederim. İftirayı dinleyip onu inkâr etmeyen siz ikinize de teşekkür etmem. Sevincim, şükürümü sadece Allah’a gösterecek olmamdır.” sözleriyle tepkisini dile getirmişti.<sup>1007</sup> Ardından Hz. Muhammed, ayetleri halka okumuştur.<sup>1008</sup>

Abbott, Nûr suresinin İfk hadisesiyle doğrudan ilişkili ayetlerinin İslam hukukunda *zinayı* tanımladığını ifade eder ve bu ayetlerin tercümesini verir.<sup>1009</sup> Bu ayetler gereğince müfterilerin cezalandırıldığını söyleyen Abbott, Abdullah b. Übey konusunda diğer oryantalistlerden farklı bir iddiayla karşımıza çıkar. Abbott’a göre, iftira olayının baş muharriki olan Abdullah b. Übey de cezalandırılmıştı. Fakat iftirayı başlatan kişi olmasına rağmen İbn Übey, Medine’deki statüsünden dolayı, ayetlerde belirtilen cezalardan daha fazlasına maruz kalmamıştı.<sup>1010</sup> Diğer taraftan Hamne bint Cahş, Hassân b. Sâbit ve iftirada nispeten daha az rolü bulunan Mistah b. Üsâse ise

<sup>1005</sup> Dermenghem, s. 282.

<sup>1006</sup> Dermenghem, s. 283. Dermenghem, bir başka örnek olarak Aişe’nin Hafsa ile birlikte katıldığı bir başka gazvede, şaka amacıyla devaleri değıştığını zikretmektedir.

<sup>1007</sup> Abbott, s. 36. Abbott, bu rivayeti, İbn Hanbel (VI, 60, 197) ve Buharî’den (III, 108, 296) nakletmektedir.

<sup>1008</sup> Abbott, s. 36.

<sup>1009</sup> Bkz. Abbott, s. 36-37. Abbott’un çevirisini verdiği ayetler, Nûr Suresinin 11-17. ayetleridir ancak o, bunlar için 11-16. ayetler şeklinde atıfta bulunur. Verdiği dipnotta tercümenin kaynağı olarak Abbott, Richard Bell’in Kur’an’ın İngilizce tercümesini referans göstermektedir. Richard Bell’in, sureleri kendi içinde başlıklardığı İngilizce tercümesinde Abbott’un alıntı yaptığı ayetler için “Aişe’ye Karşı İftira; VI. Yıl” başlığını kullanılmaktadır. Ancak Bell, 14 ve 15. ayetleri 14a ve 14b olarak vermekte; dolayısıyla ayet numaraları birer sıra kaymaktadır. Bkz, Richard Bell, **The Quran, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs**, Cilt: 1, T. & T. Clark, Edinburgh, 1937, s. 336-337.

<sup>1010</sup> Abbott, s. 37.

halk önünde kırbaçlanmıştı.<sup>1011</sup> Abbott'un bu ifadelerinden İbn Übey'in İfk hadisesindeki rolü sebebiyle, diğerlerine nazaran daha fazla ceza alması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak, diğer oryantalistlerin de iddia ettiğinin aksine, İbn Übey'in Medine'de sahip olduğu konum, onu cezadan değil; cezanın şiddetinden korumuştur.

Abbott, ayrıca Safvân ile Hassân arasındaki kavgaya da temas eder. İftiranın mağdurlarından biri olan Safvân, intikam alma amacıyla Hassân'a saldırıp onu kılıç darbesiyle yaralamıştı. Olayın devamında Hz. Peygamber, her ikisini azarlamış ve Hassân'ı teskin ederek cömert bir hediyeyle onurlandırmıştı.<sup>1012</sup> Bundan sonra şair Hassân'ın Aişe'yi öven şiirler yazdığını söyleyen Abbott, buna karşılık Aişe'nin de, "Allah ve Resûlünün hizmetinde kabiliyetini sunduğunu söylediği sonradan âmâ şair hakkında kötü sözler duymayı reddettiğini" aktarmaktadır.<sup>1013</sup>

İfk hadisesinin sonuçları bağlamında Abbott da diğer oryantalistler gibi Cemel Savaşını konu edinir. Fakat Abbott'un bu konudaki yaklaşımı, Hz. Aişe'nin karakteri üzerine inşa edilmektedir. Hz. Muhammed'in İfk hadisesinin çözümü için yaptığı istişareleri hatırlatan Abbott, Aişe hakkında Zeyneb bint Cahş ve Üsâme b. Zeyd'in olumlu görüş bildirdiğini zikreder. Abbott'a göre bu ikisinin tavrı neticesinde Hz. Aişe, sonraki yıllarda onlarla güzel arkadaşlıklar kurmuştur.<sup>1014</sup> Buna karşılık Aişe, kendisi hakkındaki sözlerinden dolayı Ali'ye "düşmanlık değilse de çok büyük nefret beslemekteydi."<sup>1015</sup> Nitekim Aişe, her fırsatta ortaya koyduğu, "Ali'nin gerek şahsi gerekse siyasi hırslarını önlemeye yönelik" girişimleriyle bu tavrını açıkça göstermekteydi.<sup>1016</sup> Sonuç itibarıyla Abbott, yaşadığı olaya rağmen Aişe'nin, "Allah'ın müdahalesi, Hz. Muhammed'in ona olan sevgisi ile Aişe'nin gururu ve korkusuz ruhu" sayesinde en gözde eş ve *first lady* olma sıfatını sürdürdüğünü belirtir.<sup>1017</sup>

Stowasser, ailesinin şüpheleri ve Hz. Peygamber'in sorgulamalarına rağmen masumiyeti hususunda ısrarını sürdüren Aişe'nin, tam bir ay sonra nazil olan Nûr Suresi 11-26. ayetleriyle Allah tarafından aklandığını ve iftiraya karışan müminlerin

---

<sup>1011</sup> Abbott, s. 37.

<sup>1012</sup> Abbott, s. 37.

<sup>1013</sup> Bkz. Abbott, s. 37.

<sup>1014</sup> Abbott, s. 37.

<sup>1015</sup> Abbott, s. 37-38.

<sup>1016</sup> Abbott, s. 37-38.

<sup>1017</sup> Abbott, s. 38.

şiddetli bir şekilde kınanarak cezaya çarptırıldığını söylemektedir.<sup>1018</sup> Ayrıca Stowasser, Nûr Suresi dördüncü ayetinin de iftiraya (bühtan) karşı uygulanacak cezayı ortaya koyan bir diğer hüküm olduğunu ilave etmektedir.<sup>1019</sup>

Hiz. Peygamber'e vahyin gelmesi ve Aişe'nin aklanması konusunda Spellberg, görüşlerini İbn Hişâm rivayeti üzerinden ortaya koyar. Buna göre Spellberg, Hamne (bint Cahş), Mistah b. Üsâse ve şair Hassân b. Sâbit'in ayet gereği cezalandırıldıklarını nakleder.<sup>1020</sup> İbn Hişâm rivayetinin sonunda yer alan Hassân b. Sâbit'in Aişe'yi "lekesiz," "şüpheden berî" ve bütün "yalanlar"dan Allah tarafından "temizlenmiş" şeklinde tanımladığı şiirine de temas eden Spellberg, böylece Aişe'nin iffetinin ve bunun neticesinde Hiz. Peygamber'in ailesinin haysiyetinin korunduğu vurgusuna dikkat çeker.<sup>1021</sup>

Spellberg, iftiranın başı kabul edilen münafıkların lideri Abdullah b. Übey'e de değinmektedir. Yine rivayetin sonunda yer alan ve müfterilerin cezalandırıldığını anlatan anonim bir diğer şiire atıf yapan Spellberg, olayın toplumsal ve siyasi-dinî yönüne dikkat çekmektedir.<sup>1022</sup> Şiirde geçen ifadeye göre, iftira ile tüm İslam toplumu hedef alınmıştır. Burada Hassân, Hamne ve Mistah'ın aldıkları cezayı hak ettikleri belirtilirken, onların sadece iftirayı yaymadıkları, aynı zamanda Aişe üzerinden Allah'ın Resûlüne zarar verdikleri ifade edilmektedir.<sup>1023</sup> Bu çerçeveden değerlendirildiğinde, Spellberg'e göre İfk hadisesi "şahsi ve kabilevi haysiyetin bir uzantısı olarak kadının iffeti üzerinde erkek kontrolü"nü vurgulamaktadır.<sup>1024</sup> Hiz. Peygamber'in dinî-siyasi kimliğine işaret eden Spellberg, onun otoritesini hedef alan Abdullah b. Übey'in iftirayı başlattığını belirtmektedir. Dolayısıyla İfk hadisesi, "bir erkek haysiyeti meselesi ve Medine'nin dinî-siyasi hâkimiyeti üzerine bir yarış," bir başka ifade ile "yeni teberrüz eden İslam toplumunda haysiyet ve ayıp, inanç ve inkâr ile doğruluk ve yalan değerlerinin mezcolan gösterisidir."<sup>1025</sup>

---

<sup>1018</sup> Stowasser, s. 95.

<sup>1019</sup> Stowasser, s. 95.

<sup>1020</sup> Spellberg, s. 72.

<sup>1021</sup> Spellberg, s. 72-73. Ayrıca Spellberg'in işaret ettiği Hassân b. Sâbit'in şiiri için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 252-253.

<sup>1022</sup> Spellberg, s. 73. Spellberg'in atıfta bulunduğu şiir için bkz. İbn Hişâm, Cilt: 3, s. 253.

<sup>1023</sup> Spellberg, s. 73.

<sup>1024</sup> Spellberg, s. 73.

<sup>1025</sup> Spellberg, s. 73.



Nûr suresinin zikri geçen ilgili ayetlerini (11-20) de değerlendiren Spellberg, bu ayetlerin erken dönem kaynaklarındaki İfk hadisesinin çerçevesini çizdiğini savunmaktadır. Ayetler, Aişe'nin ismi yahut Benî Mustalik Gazvesini zikretmemiş olmasına rağmen, Spellberg'e göre yazılı erken kaynaklarda, "Aişe'nin aklanması ve vahiy arasındaki bağlantı" tasdik edilmişti. Böylece bu ayet, İbn Hişam'da "Hz. Peygamber'in hayatının en erken biyografisinin ve toplumsal kaydın bir parçası haline gelmişti."<sup>1026</sup>

Spellberg, nazil olan ayetlerde zina suçlamasına konu olmaları bakımından genelde kadınların, özelde Aişe'nin durumuna dikkat çekmektedir. Kur'an'daki zina suçlamasına yönelik atıfların birincil muhatabının kadınlar olduğunu belirten Spellberg, bir kadının zinadan ötürü suçlu bulunması için gerekli olan erkek şahit sayısının karşılanmasının çok zor olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda Aişe'nin durumuna değinen Spellberg, ayette müfterilerin niçin şahit getirmediklerinin sorulduğunu söylemekte ve böylece Nûr suresinin 13. Ayetinde, "Şahit getiremedikleri için onlar, Allah indinde yalancılarıdır" denildiğini vurgulamaktadır.<sup>1027</sup>

İfk hadisesinin sonuçlarına dair oryantalistlerin örnekleriyle işaret ettiğimiz yaklaşımlarına mukabil İslam dünyasında ortak bir kabulden söz etmek mümkündür. Örneğin Müslüman araştırmacılardan Aişe Abdurrahman, Hz. Peygamber'in Hz. Aişe ile gerçekleştirdiği görüşme esnasında vahyin nazil olmasını klasik kaynaklara bağlı olarak aktarır. Buna göre halkı Mescid'de toplayan Hz. Peygamber, Nûr Suresinin Aişe'yi aklayan ayetlerini okumuştur.<sup>1028</sup> Aişe Abdurrahman, ayrıca, müfteriler için tespit edilen ceza hususunda surenin dördüncü ayetine vurgu yapmakla birlikte, kimlerin hangi cezaya çarptırıldığını belirtmemektedir.<sup>1029</sup> İfk hadisesinin sonucunda iftiraya karışanların had cezasına çarptırıldığını ifade eden Sarıçam da Abdullah b. Übey'in ceza alıp almadığı noktasında ise herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.<sup>1030</sup>

Kanaatimize göre, konuyla alakalı nazil olan ayetlerin Hz. Aişe'nin masumiyetini ortaya koyması ve müfterilere uygulanacak cezaları belirlemesi, İfk hadisesinin sonuçları bağlamındaki tartışmalara ket vurmuştur. Bununla birlikte, ayetlerin temas etmediği hususlarda farklı görüşlerin varlığı müşahade edilmektedir.

---

<sup>1026</sup> Spellberg, s. 73.

<sup>1027</sup> Spellberg, s. 74.

<sup>1028</sup> Aişe Abdurrahman, s. 267.

<sup>1029</sup> Aişe Abdurrahman, s. 268.

<sup>1030</sup> Sarıçam, s. 195-196.

Mesela Adem Apak, Cemel Savaşını, İfk hadisesinin sonucu kapsamında değerlendiren hemen hemen bütün oryantalistlere karşı farklı bir yaklaşım sunar. Bu çerçevede Apak, Hz. Muhammed'in yaptığı istişarelere değinerek Hz. Ali'nin "Hz. Aişe'den başka kadınlar da vardır" şeklindeki cevabını hatırlatır. Apak'a göre Hz. Ali'nin bu sözleri, Hz. Aişe'nin iffetine yönelik bir şüpheyi belirtmek değil, sadece Hz. Peygamber'in "rahatsızlığını gidermek" amacını taşımaktadır.<sup>1031</sup> Hz. Aişe'nin bu cevaptan dolayı Hz. Ali'ye karşı kırgınlığını tabii bulan Apak, bununla birlikte "İslam tarihinde izah edilmesi en zor meselelerden biri olan Cemel Savaşını sadece Hz. Aişe ile Hz. Ali arasındaki şahsî husumete bağlayarak" açıklamanın doğru olmayacağı kanaatindedir.<sup>1032</sup>

Azimli ise konunun ilahi müdahale ile açıklığa kavuştuğunu belirttikten sonra, Safvân'ın iktidarsızlığı hususuna değinerek, kaynaklarda zikredilen rivayetleri değerlendirmektedir. Safvân'ın, iftirayı duyduktan sonraki, "Vallahi haram yere hiçbir dışının eteğini kaldırmadım" sözlerinin, bazı kaynaklarda onun iktidarsız olduğu, hatta erkekliğinin olmadığı şeklinde yorumlandığını hatırlatan Azimli, bu yorumlara itiraz eder. Azimli, Safvân'ın sözlerinin, "Harama el uzatmadım" şeklinde okunması gerektiğini savunmaktadır. Zira Azimli, kaynaklarda Safvân'ın iktidarsız olmadığını ispat eden bir anekdot bulunduğunu ifade eder. Bu anekdotta Safvân'ın, kadınlık görevini tam yapmadığı için karısını Hz. Peygamber'e şikâyet ettiği anlatılmaktadır.<sup>1033</sup> Ayrıca Azimli, bu olayın, Hz. Peygamber'in cariyesi Mâriye ile Mısırlı zenci bir köle arasında yayılan dedikodular neticesinde gerçekleşen tahkikatla karıştırıldığını düşünmektedir. Söz konusu olaya göre Hz. Peygamber, söylentinin aslını araştırması için Hz. Ali'yi görevlendirmiş; Hz. Ali de kölenin peşinden giderek sıkıştırınca onun hadım edilmiş olduğunu görmüştü. Azimli'ye göre bu olay İfk hadisesiyle karıştırıldığı için, Safvân'ın iktidarsız olduğu iddiası ortaya atılmıştır.<sup>1034</sup>

İfk hadisesinin sonucuna dair gerek rivayetleri gerek dile getirilen görüşleri göz önüne aldığımızda, işlenen temalar konusunda büyük oranda benzerlik bulunduğu görülmektedir. Bu çerçevede zikredilen hususları, Hz. Aişe'nin beraatini ilan eden

<sup>1031</sup> Adem Apak, **Anahatlarıyla İslam Tarihi**, Cilt: 1, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009, s. 310.

<sup>1032</sup> Apak, Cilt: 1, s. 310.

<sup>1033</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 337-338. İlgili rivayet için bkz. Ebû Dâvûd, es-Sunen, Cilt: 4, s. 119.

<sup>1034</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, s. 339. Cariye hakkında anlatılan olay için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, s. 203-204.

ayetler, müfterilerin cezalandırılması ve Safvân'ın Hassân'a saldırması şeklinde saymak mümkündür. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Hz. Ali'nin İfk hadisesi sürecinde Hz. Aişe'ye yönelik tavrının, Cemel Savaşında Hz. Aişe'nin Hz. Ali'ye muhalefetiyle ilişkilendirilmesi, özellikle oryantalistler tarafından vurgulanmaktadır. Ancak İfk hadisesinin sonuçları kapsamında müşahade edilen bu uyum, detaylarda farklılık arz etmektedir. Hangi ayetlerin nazil olduğu ile müfterilerin kimliği ve cezalandırılıp cezalandırılmadıkları hususu, oryantalistlerin kullandıkları rivayetlere bağlı olarak değişmektedir. Zira konuyla ilgili rivayetlerde, detaylar yönüyle ayrışmalar söz konusudur. Ortaya çıkan bu durum, bir taraftan oryantalistlerin anlatımlarının temelini oluşturan kaynak ve rivayet kullanımlarının sorgulanması gerektiğine işaret ederken; diğer taraftan kaynaklarda yer alan rivayetlerin kritiğe muhtaç olduğunu göstermektedir.

### **2.3. İFK HADİSESİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Zaman, arka plan, sebep, süreç ve sonuç bağlamında ele aldığımız İfk hadisesine dair oryantalistlerin genel yaklaşım ve anlatımlarını değerlendirdiğimizde, iki temel unsurun belirleyici rol üstlendiği görülecektir. Bu unsurlardan ilki, oryantalistlerin kullandıkları kaynaklardır. Oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarındaki değişikliğin izleri, dönem itibariyle olmasa da, kaynaklar bakımından Hz. Aişe'nin yaşı konusuyla benzerlik göstermektedir. Burada istisna kabul edilmesi gereken husus, tefsir kaynaklarını kullanan Sale'in, böylece İfk hadisesini İslami kaynaklara dayandırarak aktarmasıdır.

Oryantalistlerin İfk hadisesine yaklaşımlarını belirleyen ikinci unsur ise Hz. Aişe'nin üzerinde barındırdığı kimliğinin bir neticesi olarak olayın sebep olduğu dinî, siyasi, sosyolojik ve psikolojik etki; daha öz ifadesiyle mahiyetidir. Hz. Peygamber'in karısı olmasına rağmen Hz. Aişe'nin, zina yaptığı iftirasına maruz kalması ve beşerî düzlemde çözülemeyen olaydan ancak ilahi müdahale ile aklanması, birçok farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu yönüyle olayın bir tarafı ahlâki, diğer tarafı dinî olmak üzere iki temel boyutundan söz edilebilir. Hz. Aişe'nin şahsında vuku bulan hadisesinin ahlâki yönü itibariyle, bireysel ve toplumsal uzanımları yanında siyasi etkileri haizdir. Öte yandan nazil olan ayetler ile Hz. Aişe'nin aklanması ve

müfterilerin cezalandırılması İfk hadisesinin dinî yönünü teşkil etmektedir. Nitekim bir başka çalışmanın konusu olabilecek *kutsal metnin bağlayıcılığı* hususu, oryantalistlerin İfk hadisesine yaklaşımında Hz. Muhammed'in olayı örtbas etmek amacıyla ayet uydurması şeklindeki ifadesinde kendisini göstermektedir. Dolayısıyla, oryantalistlerin yaklaşımlarını İfk hadisesi rivayetleri ve İfk hadisesine yüklenen anlam bağlamında değerlendirmek gerekir.

### 2.3.1. Rivayet Merkezli Yaklaşım

Bilindiği üzere, İfk hadisesiyle ilgili kaydedilmiş en erken rivayetler, İbn Hişâm ve Vâkıdî gibi erken dönem siyer ve meğazi eserleri ile hadis külliyyatı içerisinde “İfk Hadisi” başlığı altında yer almıştır. Yukarıda tetkik ettiğimiz üzere, söz konusu rivayetler, olay örgüsü itibariyle bazı kronolojik farklılıklar sergilemesine rağmen, genel çerçevede birbirleriyle uyum içerisinde dirler. Farklı kaynaklarda yer alan rivayetler arasındaki uyumun temel sebebi, İfk hadisesi anlatımlarının bizzat Hz. Aişe'ye dayanmasıdır. Fakat kaynaklarda kayıtlı İfk rivayetlerinin ilk ravisi Hz. Aişe'nin, aynı zamanda bizzat iftiraya uğrayan ve olayın baş mağduru olması, olayın aktarımına dair rivayetlerin objektifliği konusunda bazı sorgulamalara zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle rivayetlerin bizatihi kendisi tartışmalı hale gelmiştir. Dolayısıyla rivayetler, metin ve form kritiği esas alınarak, metin tenkidi yanında, sened tenkidine de tâbi tutulmuştur. Bu çerçevede ortaya çıkan çağdaş yaklaşımlara geçmeden önce, oryantalistlerin İfk hadisesi bağlamında kaynak ve rivayet kullanımlarını kısaca hatırlatmak faydalı olacaktır.

Kullandıkları kaynaklar yönüyle bakıldığında, on yedinci yüzyıl oryantalistlerinden Prideaux'un erken dönem kaynaklara başvurmadağı görölmektedir. Dolayısıyla yukarıda İfk hadisesine dair anlatımında göröleceğı üzere, tarafımızda, onun konuya dair herhangi bir malumata sahip olmadığı kanaati uyanmaktadır. Öte yandan Sale, zaman zaman Prideaux gibi Ebü'l-Fidâ ve Gagnier'e müracaat etse de, konuyu, Nûr suresinin meali altında ele alması hasebiyle, başta Beydâvî ve Celâleyn olmak üzere Kur'an tefsirlerine dayanarak işlemektedir. Long'un ise, her ne kadar atıf yapmasa da, İfk hadisesini Ebü'l-Fidâ'nın eserini temel alan Gagnier'den naklettığı anlaşılmaktadır. Bu dönemde Sale'in Tefsir kaynaklarını kullanımını hariç tutarsak,

İslam tarihi açısından birincil kaynaklara başvurulmadığı, dolayısıyla İfk hadisesinin detaylarına yeterince temas edilmediği görülmektedir.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İfk hadisesi anlatımları, doğrudan İslam tarihinin birincil kaynaklarına isnad edilmeye başlamıştır. Bu dönemde ve takip eden süreçte İfk hadisesiyle ilgili en çok başvuru alan temel eserler, İbn Hişâm ve Vâkıdî olagelmıştır. Nitekim Hz. Peygamber'in hayatını erken dönem İslami kaynaklara dayandırarak kaleme alan Muir, İfk hadisesini, görünürde, özellikle İbn Hişâm rivayeti bağlamında işlemektedir. Örnekleriyle tespit ettiğimiz üzere, Muir'in hadiseyi anlatımındaki Vâkıdî rivayetlerine uygunluktan hareketle, onun bu rivayetleri gördüğü, hatta bunları zaman zaman kullandığı; ancak Vâkıdî'ye herhangi bir atıfta bulunmadığı anlaşılmaktadır. Mesela İfk hadisesinin zamanı konusunda h. 5 yılını kabul ettiği halde Muir, Vâkıdî'ye atıfta bulunmamıştır. Muir'in rivayet kullanımına dair ilginç bir örneği burada tekrar hatırlatmamız gerekir. Hz. Muhammed ile Cüveyriye evliliğinin henüz Benî Mustalik yurdundaiken gerçekleştiğini savunan Muir, böylece İfk hadisesini Hz. Aişe'nin kıskançlığı üzerine bina etmek ister. Bu çerçevede o, "Hz. Peygamber'in yirmi sekiz gün Medine dışında kaldığı" gibi çok spesifik bir detay verir. Bu detayın yer aldığı kaynak ise Vâkıdî'dir ve Muir'in İfk hadisesi anlatımı boyunca Vâkıdî'ye referansta bulunduğu tek husus, bu detaydır. Bununla birlikte, Muir'in anlatımın büyük kısmında İbn Hişâm'a referansta bulunması ve rivayetleri, genel tarzının aksine, tenkit etmeden nakletmesi, dikkat çekicidir. Ayrıca, müfterilerin cezalandırılmadığını söyleyen ve Vâkıdî'nin doğru kabul ettiği Ebû Abdullah rivayetini es geçmesi, Evs-Hazrec arasındaki tartışmanın İbn Hişâm'da bulunmadığı belirterek zaman zaman konuyu Fransız oryantalist Caussin de Perceval'e (1795-1871) atıf yaparak ele alması gibi örnekler, onun kaynak kullanımı konusunda seçicilik yaparak objektiflikten uzaklaştığı izlenimi vermektedir.

Detaylarına çok fazla temas etmediği İfk hadisesi hakkında, yukarıda verdiğimiz üç temel rivayeti kullanmasına rağmen Margoliouth'un rivayetlerdeki farklılıklara değinmediği yahut birbiriyle çelişen rivayetleri kritik etmediği görülmektedir. Sözgelimi müfterilerin cezalandırılmasıyla ilgili bahiste, Safvân tarafından yaralanması sebebiyle sadece Hassân'ın ismini vererek onu, cezalandırılan müfteriler arasında zikretmekte, fakat kaynaklarda ismen belirtildiği halde Hamne bint Cahş ve Mistah b. Üsâse'yi anmamaktadır.

İfk hadisesine Abdullah b. Übey'in muhalefeti çerçevesinde yaklaştığı için olayın ayrıntılarına girmeyen Watt'ın konuyla ilgili erken dönem kaynaklara müracaat ettiği görülmektedir. Nitekim o, Müreysi' Gazvesinin tarihiyle ilgili İbn Hişâm ve Vâkıdî'deki rivayetleri inceleyerek tercihini Vâkıdî rivayetinden yana kullanmaktadır. Bununla birlikte Watt, örneğin, İbn Hişâm'da açıkça ifade edilmesine rağmen, müfterilerden sadece Hassân b. Sâbit'i ismen zikrederken, Mistah ve Hamne'yi akrabalık ilişkileri üzerinden nitelediği sıfatlarla isim vermeksizin anmaktadır. Diğer taraftan Abdullah b. Übey ile ilgili olarak "kaynaklar"da onun kırbaçlandığından bahsedildiğini belirten Watt, bu "kaynaklar"ı belirtmediği gibi, kendi görüşünün "onun muhtemelen ceza almadığı" yönünde olduğunu açıklarken de herhangi bir kaynağa referansta bulunmamaktadır. Ne var ki, erken dönem kaynaklarda Abdullah b. Übey'in İfk hadisesi sebebiyle cezaya çarptırıldığına dair net ifadeler yer almamaktadır.

Rodinson ise İfk hadisesine sebep olayı İbn Hişâm'dan naklederken, müfterilere temas ettiği kısımda, her ne kadar atıf yapmasa da, Vâkıdî'deki rivayeti kullanmaktadır. Zira Rodinson'un müfterilerle ilgili Abdullah b. Übey'in iftiranın başını çektiği ve Hassân b. Sâbit ile Mistah b. Üsâse'nin buna ortak olduğu ifadesi, benzer şekilde Vâkıdî'de kaydedilmekte; Vâkıdî'nin biri Hz. Aişe diğeri Ebû Abdullah'tan naklettiği her iki rivayette de Hamne bint Cahş ismi zikredilmemektedir. Fakat cezalandırma bahsine geldiğinde Rodinson, sadece Hassân'ın ismini vermekle yetinip Abdullah b. Übey'in ise ilerlemiş yaşı dolayısıyla ceza almadığını ifade etmekte, ancak İbn Übey'le ilgili bu iddiasına herhangi bir delil göstermemektedir. Rodinson zaman zaman, farklı kaynaklarda kronolojik uyum gösteren bazı hususlarda, anlatımı yeniden kurgulayarak anakronizme düşmektedir. Büreyre'nin sorgulanmasını Hz. Ali'den önce vermesi, bu minvalde bir örnektir. Öte yandan İfk hadisesinde genellikle İbn Hişâm'daki rivayetlere atıf yapan Rodinson'un, Vâkıdî rivayetiyle uyumlu anlatımlarında kaynak göstermemesi, açıkça anlaşılan bir durumdur.

İncelediğimiz oryantalistlerin haricinde, esasında İncillere tatbik edilen tarihsel eleştirel yaklaşımın metin ve form kritiği metodu, özellikle yirminci yüzyılın sonlarına doğru İslami kaynaklara da uygulanmaya başlanmıştır. Sıhhati, mahiyeti ve sonuçlarıyla itibarıyla oryantalistlerin ilgisini çeken İfk hadisesi rivayetleri, bu çerçevede farklı saiklerle kritiğe tâbi tutulmuştur. Bu türden çalışmaların amacı, kimi

zaman İslami kaynakların orijinallığı tartışmalarına dayanırken, kimi zaman da erken dönem İslami literatürün oluşum sürecini tespit etmeye yönelik karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla İfk hadisesi, böyle çalışmalarda bizatihi rivayetin kendisi üzerinden değerlendirilmekte ve sadece bir örneklem olarak ele alınmaktadır.

Bu bağlamda Kur'an çalışmalarına yoğunlaşmış bir oryantalist olan Amerikalı tarihçi John Wansbrough (1928-2002), bir kaynak incelemesi şeklinde nitelendirdiği çalışmasında, İfk hadisesi rivayetlerini de konu edinir.<sup>1035</sup> Wansbrough İslam'da dinî otorite hususunda, kaynağın kutsal metinler değil, kayda geçmiş tarih metinleri olduğunu savunur. Tezini ispat etmek amacıyla İfk hadisesini, örnek metinlerden biri olarak kullanır. İslam kaynaklarına şüpheli yaklaşımıyla dikkat çeken Wansbrough, erken dönem yazılı rivayetlerdeki farklılıklara binaen "kurtuluş tarihi" kavramı üzerinden bu rivayetleri inceler.<sup>1036</sup>

Dinî otoritenin kaynakları ve buna bağlı ortaya çıkan mezhepçi/tutucu toplum türlerini ele aldığı bölümde İfk hadisesine değinen Wansbrough, İfk hadisesiyle ilgili rivayetleri tarihsel-eleştirel yaklaşımın alt uygulamalarından biri olan "form-eleştirisini metodu"na tâbi tutarak analiz eder.<sup>1037</sup> Buna göre Wansbrough, siyer ve meğazi kaynaklarında yer alan İfk hadisesi anlatımlarını *kıssa* olarak değerlendirir ve bunun Buhârî'deki rivayette *hadis* formuna dönüştüğünü savunur. Kıssa ile peygamberin vahiy alan rolüne, hadis ile onun vahyi açıklama görevine atıf yapan Wansbrough, böylece olayın hükme evrilme sürecini, ilgili rivayetlerle izah etmeye çabalar. O, Kur'an'daki Nûr suresinin 11 ve 12. ayetlerinin detaylı bir "mizansen"i ve "İslam'a karşı geleneksel Hristiyan polemiği" şeklinde tanımladığı "Aişe skandalı"nı İbn İshâk, Vâkıdî ve Buhârî'deki rivayetler bağlamında, metin kritiği metoduyla karşılaştırır.<sup>1038</sup> Tamamı da Hz. Aişe'ye dayandırılan bu rivayetlerdeki unsurları liste halinde veren Wansbrough, hikâyenin temel metni kabul ettiği İbn İshâk metninden on altı madde sıralarken, bu sayılar Vâkıdî'de dokuz ve Buhârî'de dörde düşer.<sup>1039</sup> Buradan hareketle, İbn İshâk'taki geniş anlatımın Buhârî'de bir *exemplum*

<sup>1035</sup> John Wansbrough, **The Sectarian Milleu: Content and Composition of Islamic Salvation History**, Oxford University Press, Oxford, 1978, s. ix.

<sup>1036</sup> Wansbrough, s. ix.

<sup>1037</sup> Gregor Schoeler, **Biography of Muhammad: Nature and Authenticity**, Almandan İngilizceye çev. Uwe Vagelpohl, (Ed. James E. Montgomery), Routledge, New York, 2011, s. 80.

<sup>1038</sup> Wansbrough, s. 76.

<sup>1039</sup> Wansbrough, s. 76-77.

(*mesel/model*) haline geldiğini ve böylece asıl amacın örnek teşkil etmesi olduğu iddiasını ileri süren Wansbrough, Vâkıdî'nin anlatımını ise Siret metninin özelliklerinden arındırılmış ve arada bir konum sergileyen bir rivayet olarak kabul eder.<sup>1040</sup> Siyer/meğazi ile hadis türü arasında doğal olarak farkların bulunduğunu söyleyen Wansbrough, “narratio” (*kıssa*) ile “exemplum” (*mesel*) arasındaki dönüşümün Siret ile Sünnet arasındaki, yani erken dönem İslam literatüründeki *eşsanevi* (*mitik*) ile *normatif kaygılar* arasındaki farkı yansıttığını ifade eder.<sup>1041</sup> Bu dönüşüm, Wansbrough'un temel iddiasının zeminini oluşturur: “İslam toplumunda otoritenin kaynağı kutsal metin (yaratılmamış, bu yüzden tarihdışı) değil, sadece onun kurucusunun örneklidir.”<sup>1042</sup> Wansbrough'a göre bu örneklik, sadece hadis metninde sunulan tavsiyelerden müteşekkil değildir; zira “nebevi” otorite, “aynı zamanda anlaşılabilir ve doğrulanabilir bilgiye dayanan tarihî sürekliliği varsayar” ve bu doğrulamanın aracı ise “bizatihi hadisin kendisidir.”<sup>1043</sup> Dolayısıyla Wansbrough, İfk hadisesi örneğinden hareketle, siyer ve mağazi türü eserlerde geniş çerçevede anlatılan tarihî bir olayın, hadis kaynaklarında hüküm haline gelme sürecinin daha az ve öz bir anlatımla tamamlandığını; böylece hükmün, tarihe bağlı olduğunu savunmaktadır.

Alman oryantalist Gregor Schoeler, yaklaşık otuz sene sonra Wansbrough'un iddialarına cevap verecektir. Hz. Muhammed'in hayatına dair rivayetlerin doğasını ve özgünlüğünü konu ettiği çalışmasında Schoeler, İfk hadisesi rivayetlerini müstakil bir bölüm olarak rivayetlerin özgünlüğü açısından ele almaktadır.<sup>1044</sup> Oldukça detaylı ve titiz çalışmasında Schoeler, İfk hadisesini anlatan üç temel rivayeti inceler: Zührî, İbn İshâk ve Vâkıdî. Bunların her birinin isnadını ve rivayette zikredilen unsurları tespit ederek karşılaştıran Schoeler, rivayetler arası benzerlik ve farklılıkların sebeplerini tartışır. Schoeler'e göre, her ne kadar ilk ikisi arasında rivayetler ve raviler bağlamında

<sup>1040</sup> Wansbrough, s. 77-78.

<sup>1041</sup> Wansbrough, s. 78.

<sup>1042</sup> Wansbrough, s. 78.

<sup>1043</sup> Wansbrough, s. 78.

<sup>1044</sup> Üç ana bölümden müteşekkil çalışmasının ilk bölümde Schoeler, ağırlıklı olarak siret kaynaklarında ismi geçen Medine ekolü ravilerini ele almaktadır. Schoeler, Medine'de bir rivayet ekolünün varlığını kabul ederek, Urve b. Zübeyr, Zührî ve İbn İshâk'ın rivayet aktarımında birer öğretmen-öğrenci ilişkisi içerisinde olduğunu savunur. İkinci bölümde, Hz. Muhammed'in aldığı ilk vahiy (*iqra' anlatımı*) bağlamında metnin naklini tartışan Schoeler, farklı metinlerde farklı anlatımlar olmasına rağmen, ortak temaları tespit etmiştir. Bu temaların erken dönemlerde farklı coğrafyalarda görüldüğünü, sonraki nesil ravilerin manayı esas almakla birlikte aynı temaları kullandığını savunan Schoeler, bir nesil sonrasında ise artık metnin lafzen aktarıldığını belirtir. Üçüncü bölümde ise rivayetlerin özgünlüğü çerçevesinden İfk hadisesini örneklem olarak ele alır. Bkz. Schoeler, s. 80.



uyum söz konusu ise de Vâkıdî’de aynı tutarlılık görünmez. Bunun temel nedeni, Vâkıdî’nin, doğru ya da yanlış, farklı ravi zinciriyle gelen başka bir rivayeti, İbn İshâk’tan gelen rivayet ile mezcetmesidir.<sup>1045</sup> Bu irdelemenin neticesinde Schoeler, kimi zaman araya sokuşturulan uydurma rivayetlere rağmen, rivayetlerin özgünlüğüne itiraz edilemeyeceğini tespit etmektedir.

Bu tespitlerden hareketle Schoeler, Wansbrough’un iddialarına üç noktadan karşı çıkmaktadır. Hatırlanacağı üzere Wansbrough, kronolojik olarak ve gelişim itibarıyla İfk rivayetinin son hali kabul ettiği Buhârî rivayetini, başka bir forma dönüşmüş (*kıssadan hadise*) ve değerler dizisi sunan bir metin olarak kabul etmekteydi. Buna karşın Schoeler, Buhârî rivayetinin aslında Zührî rivayetiyle, neredeyse kelimesi kelimesine, aynı olduğunu söylemekte ve Wansbrough’un iddia ettiği form dönüşümünün gerçekte vuku bulmadığını, erken dönemdeki Zührî rivayetinin veciz ve yalın bir anlatıma sahip olduğunu belirtmektedir. Yine Wansbrough’un öne sürdüğünün aksine Schoeler, İbn İshâk anlatımının temel yapıdaki rivayet olmadığını, İbn İshâk’taki rivayete Zührî rivayetinden farklı unsurların eklendiğini göstermekte ve İbn İshâk rivayetini, birkaç rivayetin terkihi şeklinde kabul etmektedir. Son olarak Schoeler, Wansbrough’un İbn İshâk ve Buhârî rivayetlerine nispetle arada bir konumda ve Siyer anlatımının rafine edilmiş hali kabul ettiği Vâkıdî rivayetine dair tespitine itiraz etmektedir. Zira Schoeler’e göre Vâkıdî rivayeti, rafine olmaktan öte, başka ravilerden gelen haberlerle asıl metinden farklı unsurlar barındırmakta ve bunlar anlatımı güzelleştirmek gayesiyle diğer rivayetlere mezcetilmektedir.<sup>1046</sup> Wansbrough’un yaklaşımına da eleştiri getiren Schoeler, onun sadece çok bilinen rivayetleri ele aldığını; aynı zamanda rivayetlere “Eski Ahit çalışmalarında geliştirilen kavramları ve metotları, üzerinde düşünmeden uyarladığı” ve onları tarihsel nakil süreci bağlamında değerlendirmeden uyguladığını dile getirmek suretiyle eleştirmektedir.<sup>1047</sup>

Bu eleştirilerle birlikte Schoeler, Zührî ve Hişâm b. Urve rivayetlerini, metin ve senet açısından tartışmaya devam etmekte; senetlerdeki ravileri değerlendirmektedir. Hişâm b. Urve’den nakledilen rivayetlerin Zührî rivayetine itibarla anlatımdaki “unsurların dizilişi/sıralaması, detayların derecesi ve kelime

---

<sup>1045</sup> Schoeler, ss. 91-98.

<sup>1046</sup> Schoeler, s. 98-99.

<sup>1047</sup> Schoeler, s. 99.

seçimleri” bakımından ciddi farklar olduğunu tespit eden Schoeler, buna rağmen ana unsurların sabit kaldığını belirtmektedir.<sup>1048</sup>

Schoeler’in temas ettiği bir diğer önemli konu, oryantalistlerin, zaman zaman kuşkularını temellendirdikleri noktalardan biri olan rivayetin bizzat Hz. Aişe’ye dayandırılması meselesidir. Rivayetlerinin oğunu Hz. Aişe’ye isnadla nakleden Urve’nin (b. Zübeyr), teyzesi Hz. Aişe’den İfk hadisesini nakletmesini Schoeler, “şahsi olarak kendisini bu derece ilgilendiren bir olayı, Aişe niçin yeğenine anlatmasın ki?” sözleriyle gayet tabii bulduğunu göstermektedir.<sup>1049</sup> Aksi olsa dahi, Urve’nin rivayetinin olayın gerçekleştiği dönemde yaşamış herhangi birisine dayanması gerektiğini söyleyen Schoeler, her iki durumda da henüz hicri ilk asrın ikinci yarısında Urve rivayetinin, en azından şifahi yolla şekillenmiş olacağına dair tespitini dile getirmektedir. Schoeler, indirgenmiş/kısaltılmış bir halde ve olayın kahramanı teyzesi lehine gl bir şekle bürünen Urve rivayetinin, onun iki öğrencisine, Zhr ve oğlu Hişm’a aktarıldığını belirtmektedir. Onların da başka ravilerle ve belirli düzenlemelerle naklettikleri bu rivayetin hadis külliyatına girdiğini söyleyen Schoeler, daha sonra bu rivayetlerin Taber ve diğer tarihçilere ulaştığını savunmaktadır.<sup>1050</sup>

Sonuç itibariyle Schoeler, İfk hadisesine dair rivayetleri bir örneklem olarak kullanmaktadır. Özetle Schoeler, senetleri kronoloji ve irtibat, metinleri ise barındırdığı unsurlar bakımından analiz etmeye dayanan bir metin ve senet kritiği yöntemi uygular. Bunun neticesinde o, hicri birinci asrın ikinci yarısına tarihlendirdiği Urve naklinin, İfk hadisesinin en erken rivayeti olduğu tespitinde bulunur. Bu rivayetin sonraki nesillere aktarılırken, kimi zaman sahih ya da uydurma isnatlara dayanan ilave haberlerle işlenmiş olsa bile, farklı isnatlarla aktarılan rivayetlerdeki ana unsurların benzeşmesinden hareketle, rivayetin özgünlüğünden şüphe edecek herhangi bir durumdan bahsedilemeyeceği görüşündedir.

Daha nce Aişe’nin evlilik yaşı bahsinde de gördüğümüz üzere Spellberg’in İfk hadisesini ele alış motivasyonu, inşa edilen bir tarih Aişe portresini ortaya koymaya yöneliktir. Dolayısıyla Spellberg, İfk hadisesini, bağımsız bir olay ve bu olay üzerine şekillendirilmiş rivayetler çerçevesinde okumakta ve erken dönem kaynaklardaki İfk hadisesi rivayetlerini bu bağlamda analiz etmektedir. Söz konusu

---

<sup>1048</sup> Schoeler, s. 103.

<sup>1049</sup> Schoeler, s. 106.

<sup>1050</sup> Schoeler, s. 106.

rivayetlerinin biyografi türü eserlerde özet ve dolaylı şekilde işlendiğini ve bunlarda, olaydan ziyade Hz. Aîşe'nin vahiyle aklandığının vurgulandığını belirten Spellberg, ilk olarak İbn Sa'd'a temas etmektedir. Buna göre İbn Sa'd'da sadece iki yerde İfk hadisesine değinilmektedir. Bunlardan ilki, Hz. Aîşe'nin on üstün özelliği sayılırken Allah tarafından aklandığının zikredilmesi; diğeri ise Aîşe'nin ölüm döşesindeyken kendisi hakkında bir ayet geldiğini söylemesidir.<sup>1051</sup> Spellberg, Belâzûrî'de konuyla alakalı yine yalnızca iki atfın yer aldığını anlatmaktadır. Buna göre ilk rivayet, Nûr suresinin 23. ayeti verilerek Hz. Aîşe'nin ilahi yolla aklandığının vurgulanmasıdır. Diğer rivayet ise masumiyeti ve itibarının teslim edilmesinin yine ilahi kanalla gerçekleştiğine vurgu yapan Hz. Aîşe'nin şu ifadesidir: "Allah Aîşe'nin beraatini vahyedince, Ebû Bekir onun yanına gidip alnından öptü. Aîşe ise, 'Hamd Allah'adır, ne sana ne de senin arkadaşına [Hz. Muhammed'e]" dedi."<sup>1052</sup>

Bununla birlikte, İfk hadisesinin daha detaylı bir şekilde hicri üçüncü yıl hadis derlemeleri, meğazi kitapları ile biyografi eserlerinde yer bulduğunu savunan Spellberg, buradaki rivayetlerin iki önemli ortak noktasına işaret etmektedir. Birincisi, bu kaynakların hiçbirinde İfk hadisesi, Aîşe'nin diğer eşler arasında üstün özellikleriyle ilişkilendirilmemektedir; ikincisi ise bütün rivayetler Aîşe'den geldiği gibi isnad zincirinde Aîşe'nin ailesinden raviler bulunmaktadır.<sup>1053</sup> Bunlar arasında ise yeğeni Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94 / 712), Hz. Aîşe'nin bizzat kendisine anlattığı hayatına dair özellikleri rivayet etmekle raviler arasında karşımıza en çok çıkan isimdir. Öte taraftan, Muhammed ez-Zührî ile ilişkilendirilen hadis ve tarih alanında Medine ekolünün iftira olayının aktarılmasında birincil kaynak olduğunu belirten Spellberg, Zührî'nin tarafsızlığına dair icma bulunduğunu ifade etmektedir. Spellberg, "Aîşe'nin kendi aile üyelerinin mevcudiyetini de içine alan Medineli âlimlerin tamamı, kesinlikle olumlu bir şekilde destekleyerek, onun itibarının savunmasını detaylandırdılar" sözleriyle, Aîşe'nin kendi anlatımından gelen ve müspet bir şekilde erken dönem kaynaklarda yer alan Sünni anlayışın, yaklaşık bir asır sonra Şii muhalefetiyle karşılaştığını savunmaktadır.<sup>1054</sup>

<sup>1051</sup> Spellberg, s. 63-64. İlgili rivayetler için bkz. İbn Sa'd, Cilt: 10, ss. 62-63; 73; 74.

<sup>1052</sup> Spellberg, s. 64. Spellberg'in Belâzûrî'ye (Ensâb, Cilt: 1, s. 420) atıfla verdiği rivayet için bkz. Belâzûrî, Cilt: 2, s. 50-51.

<sup>1053</sup> Spellberg, s. 65.

<sup>1054</sup> Spellberg, s. 65.

İfk hadisesi rivayetlerine dair yaklaşımını böylece ortaya koyan Spellberg, “en uzun İfk Hadisi” kabul edilen ve hicri ikinci yüzyıl ortalarında ölen İbn İshâk’a dayanan İbn Hişâm’daki rivayeti irdeler.<sup>1055</sup> Spellberg’e göre, İbn Hişâm’da görüleceği üzere artık rivayet, diğer üçüncü yüzyıl rivayetlerinde olduğu gibi, Aişe’nin hikâyesi haline gelmiş ve görünüşte Aişe’nin sözleriyle aktarılmıştır. Buna rağmen, anlatımda olumsuz imaların yer aldığını savunan Spellberg, aynı zamanda bu rivayetin Hz. Peygamber’in o vakit on dört yaşındaki karısı Aişe’nin yaşadığı şahsi krizleri de yansıttığı görüşündedir.<sup>1056</sup> Diğer taraftan Spellberg, rivayetin birinci ağızdan Aişe tarafından anlatılmasıyla, hem kendi masumiyetini ortaya koyacak detayların verildiğini, hem de rivayetin yapısı itibarıyla geçmiş olayların geriye dönük dikkatlice inşa edildiğini belirtmektedir. Buna rağmen yazılı rivayet, bir yandan maruz kaldığı iftira karşısında Aişe’nin kırgınlığını, öte yandan ise masumiyeti konusunda onun ailesini ve kocasını ikna edemediğini göstermektedir. Dolayısıyla Spellberg’e göre, yazılı metin, “Aişe’den derlenen gözlemler vasıtasıyla tasarlanmış olabilir,” fakat rivayette ona atfedilen rol ve tepkilerin özenle seçilerek “senaryolaştırılması” ve rivayetin son halinin detaylı bir şekilde “biçimlenmesi, onun ölümünden sonra yapılmıştır.”<sup>1057</sup>

İbn Hişâm’da yer alan İfk hadisesini parça parça analiz eden Spellberg, Aişe’nin anlatımında göze çarpan hususları vurgulamaktadır. Rivayette, akla takılan yahut olaydan sonra toplum içinde tartışılan hemen her konuya detaylı bir şekilde cevap verildiğini savunan Spellberg, böylece Aişe’nin çıkmazının ve karısının olası ayıbı üzerinden Hz. Peygamber’in haysiyetinin tehdiye maruz kalmasının önlendiğini belirtmektedir.<sup>1058</sup> Ona göre her ihtilaflı konu, sadece sebep öne sürülerek değil, aynı zamanda oldukça detaylandırılarak rasyonelleştirilmiştir. Örneğin ordunun gerisinde kalmasını, kaybettiği kolyesini aramakla izah eden Aişe, bu kolyenin Zafar boncuklarından imal edildiğini de anlatmaktadır. Yahut hevdecini taşıyanların kendisinin içeride olup olmadığını fark etmemelerini, Hz. Peygamber’in eşlerinin et yemedikleri için zayıf yapıda olmalarına ve örtünme emrinin gelmesiyle, kapalı hevdec içinde taşınmalarına bağlamaktadır.<sup>1059</sup>

---

<sup>1055</sup> Spellberg, s. 66.

<sup>1056</sup> Spellberg, s. 66.

<sup>1057</sup> Spellberg, s. 66.

<sup>1058</sup> Spellberg, s. 67.

<sup>1059</sup> Spellberg, s. 67-68.

Sonuç olarak, İncillere tatbik edilen tarihsel eleştirel yaklaşımın alt yöntemlerinden biri olan metin kritiği, yirminci yüzyılın sonlarında İslam tarihinin kaynaklarına da uygulanmaya başlamıştır. Bizatihi İfk hadisesi rivayetlerine yönelik metin tenkidi neticesinde Schoeler'in ortaya koyduğu tespitler, çalışmamızda ele aldığımız İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî rivayetlerine dair tespitlerimizi de doğrulamaktadır. Bu üç kaynaktaki anlatımlarda ortaya çıkan kronolojik farklılıklar ile rivayetlere eklenmiş detaylara rağmen, İfk hadisesinin temel unsurlarında ortaklık, neredeyse hiç bozulmamıştır. Ancak bununla birlikte, özellikle İbn Hişâm ile Vâkıdî rivayeti kıyaslandığında, detaylar ve olay örgüsü açısından farkların bulunduğu bariz bir şekilde görülmektedir. Bu yönüyle Spellberg'in *rasyonelleştirme* iddiası ile Schoeler'in Vâkıdî hakkında, *sahih ya da değil*, farklı ravilerden gelen nakilleri eklediği iddiası, Vâkıdî rivayetinin soru işaretlerini ortadan kaldıran mahiyette olduğu tespitimizle örtüşmektedir. Zira biz, Vâkıdî rivayetinin konuya dair olası soru işaretlerini ortadan kaldıran bir içeriğe sahip olduğuna işaret etmiştik.

### 2.3.2. Anlam Merkezli Yaklaşım

Oryantalistlerin İfk hadisesine yaklaşımlarında belirleyici bir diğer unsur, sebep ve sonuçları itibariyle İfk hadisesine yükledikleri *anlam*dır. Esasında olay, Hz. Aişe'nin şahsında gelişen bireysel bir meseledir. Fakat Hz. Peygamber'in karısı olma kimliğini üzerinde taşıyan Hz. Aişe'nin olayın merkezinde yer alması, olayın sosyolojik, psikolojik, dinî ve siyasi açılardan incelenmesine yol açmıştır. Zira İfk hadisesiyle birlikte, Hz. Muhammed ve Hz. Aişe'nin itibarları zarar görme noktasına gelmiş; aynı zamanda hadisenin toplumsal, siyasi ve dinî sahada etki ve sonuçları ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle İfk hadisesine farklı yaklaşımlar söz konusudur. Özellikle çağdaş dönemde, bakış açısındaki değişikliklerle İfk hadisesine yüklenen anlamın çeşitlendiği görülmektedir.

İlk olarak, ele aldığımız oryantalistlerin İfk hadisesine yükledikleri anlama baktığımızda, on yedinci yüzyılda Prideaux'un, İfk hadisesini Hz. Aişe'nin cinselliği üzerinden okuduğu görülmektedir. İfk hadisesinin mahiyetine dair herhangi bir malumat paylaşmamasına rağmen Hz. Aişe için *şehvet düşkünü bir kadın* tabirini kullanan Prideaux, onun *aşk entrikaları* çevirdiğini söylemektedir. Ayrıca Prideaux,

konu hakkında nazil olan ayetlerin, Hz. Muhammed tarafından olayı örtbas etmek için uydurulduğunu iddia etmektedir.

On sekizinci yüzyıl oryantalistlerinden Sale'in yaklaşımı, kaynaklar konusundaki tespitimize örnek olması bakımından önemlidir. Her ne kadar İslam tarihi kaynaklarını kullanmamış olsa da Sale, tefsirleri esas alarak aktardığı İfk hadisesi hakkında yorumlardan uzak bir anlatım sergiler ve İslami bakış açısını yansıtır. Yine aynı dönemde Long, dolaylı bir şekilde İslam tarihinin ikincil kaynaklarına dayanarak işlediği İfk hadisesi hakkında itidalli bir tutum benimser. Hem Cüveyriye evliliğine hem İbn Übey'in faaliyetlerine değinen Long, hadisesin arka planını açıkça bir olaya hamletmez. Bu üç oryantalistin, bir diğer deyişle on yedi ve on sekizinci yüzyıl oryantalist yazımın İfk hadisesine yaklaşımı, doğrudan kullandıkları kaynaklarla sınırlıdır. Gayr-i Müslim tarihçilere ait muhtasar mahiyetindeki İslam tarihi eserlerinden edindiği kısıtlı bilgilerle Prideaux'un, tefsirlerden elde ettiği yorumlarla Sale'in ve Gagnier'den aktarım yapan Long'un İfk hadisesine yaklaşımı, anlatım ve kaynak arasındaki ilişkiyi göstermektedir.

On dokuzuncu yüzyıla geldiğimizde, erken dönem İslam tarihi kaynaklarını kullanan Muir ile anlatımın ciddi bir şekilde değiştiği görülecektir. Muir'in anlatımı dikkatle irdelendiğinde, onun İfk hadisesi üzerinden sosyolojik ve psikolojik tespitlerde bulunduğunu söylemek mümkündür. İfk hadisesini Hz. Aişe'nin kıskançlığı üzerinden okuyan Muir'in yaklaşımını şekillendiren en önemli unsur, İbn Hişâm ve Vâkıdî'ye dayanmasıdır. Böylece İfk hadisesi hakkında hem bütüncül hem de tafsilatlı bilgilere sahip olan Muir, Benî Mustalik Gazvesi sonrası Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evlenmesinden hareketle Hz. Aişe'nin kıskançlığını gündeme taşıma imkânı elde etmiştir. Bu minvalde Aişe'nin kıskançlığını öne sürerek Muir, onun psikolojik durumuna işaret etmektedir. Öte taraftan, *dedikodu-sever Araplar* nitelemesiyle de Araplara atfettiği toplumsal bir özelliği dile getirmektedir. Muir'in bu yaklaşımı, tabii ki, yaşadığı dönem itibariyle psikoloji yahut sosyoloji disiplinlerinin kavramsal ifadelerinden yoksundur. Buna rağmen onun, doğru ya da yanlış, İfk hadisesinin bireysel ve toplumsal yansımalarına dikkat çekmesi kayda değerdir. Son olarak Hz. Aişe'yi aklayan ayetlere binaen bunları Hz. Muhammed'in uydurduğuna dair düşüncesi, Muir'in genel manada Hz. Muhammed'e ve nübüvvetine bakış açısını yansıtan yaklaşımının dışavurumudur.

Yirminci yüzyıla geldiğimizde Margoliouth'un anlatımında da Muir'de olduğu gibi Hz. Aişe'nin psikolojik durumuna dair tespitler görülmektedir. Kibir-küçük düşme, suç-ceza, üzüntü-sevinç/gurur gibi tezat kavramlarla şekillenen Margoliouth'un anlatımı, psikolojik yönleri haiz temalar üzerine inşa edilmektedir. Örneğin Margoliouth, en gözde eş vasfını taşıması bakımından Hz. Aişe'nin sahip olduğu kibrin, kendisine düşmanlık olarak döndüğü görüşündedir. Öte yandan Margoliouth, İfk hadisesini Hz. Muhammed perspektifinden de değerlendirir. Buna göre Hz. Muhammed, bir taraftan Aişe'ye olan derin sevgisinin sebep olduğu kıskançlığa rağmen ona güvenmeye devam ederken, diğer taraftan ise davasını etkileyeceği endişesiyle Ebû Bekir'in ayıplanmasından endişe duymaktadır. Atılan iftira ile üzülen Aişe'nin, vahyolunan ayetle gururlanması da yine Margoliouth'un tezat kavramlar üzerinden olayı okumasına örnek teşkil etmektedir.

Öte yandan Margoliouth'un, Aişe'nin utanç duymasına sebep olduğunu söylediği İfk hadisesine yaklaşımında, Hz. Aişe'ye yönelik dolaylı bir suçlama söz konusudur. Hz. Aişe'nin yaşı meselesinde işaret ettiğimiz üzere Margoliouth'un Şii kaynakları sıklıkla kullanmasının izleri, onun genelde Hz. Aişe'ye, özelde İfk hadisesine yaklaşımında belirginleşmektedir. Zira Hz. Aişe'ye ithafen kullandığı *tembel, kaprisli, arsız fingirdek* gibi nitelemeler ile İfk hadisesi neticesinde hayalî kişiler aracılığıyla Hz. Aişe'nin cezalandırılmasına yönelik dışa vurduğu beklentisi, Margoliouth'un tavrını yansıtmaktadır. Aynı zamanda Margoliouth, Muir'in Araplar hakkındaki genellemesini tekrar ederek, onları dedikodudan hoşlanan bir topluluk şeklinde nitelemektedir. Son olarak belirtmemiz gerekir ki, Margoliouth İfk hadisesinin öncesinde Abdullah b. Übey'in faaliyetlerine değinmekle birlikte, İfk hadisesi esnasında onun rolünü iftirayı yaymak şeklinde sunmaktadır. Margoliouth'a göre, diğer müfterilerle birlikte andığı Abdullah b. Übey'in amacı, Hz. Muhammed'i ve Ebû Bekir'i siyaseten zora sokmaktır. Oysa kaynaklarda ortaya konduğu üzere Abdullah b. Übey, iftirayı çıkaran kişidir. Bunu açıkça dillendirmeyen Margoliouth, bu iki meseleyi birbiriyle ilişkilendirme noktasında çok net bir tavır izlememektedir.

Artık yirminci yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde İfk hadisesinin siyasi saiklerinin daha belirgin ortaya konduğu görülmektedir. Bu bağlamda Watt, İfk hadisesini müstakil ele almak yerine, Hz. Muhammed'in Medine'de karşılaştığı muhalefet konusu içerisinde değinir ve hadisenin detaylarına temas etmez. Dolayısıyla

Watt'ın İfk hadisesine yaklaşımı, iki siyasi güç, yani Müslümanlar ve münafıklar, arasındaki mücadele olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle İfk hadisesi, Watt'a göre, münafıkların Müslüman gruplar Ensâr ve Muhacirleri birbirine düşürmek için tertip ettiği bir komplodur.

Aynı dönemlerde Rodinson, klasik İslam tarihi kaynaklarındaki anlatım tarzını takip ederek naklettiği İfk hadisesini, Benî Mustalik Gazvesinin devamında cereyan eden bir olay şeklinde ele alır. Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği yanında, Abdullah b. Übey'in gazve sonrası fitne faaliyetlerine değinen Rodinson, yaşanan İfk olayını, Abdullah b. Übey'in tabii olarak sahiplendiğini dile getirir. Ancak onun, her iki olayı kesin bir şekilde ilişkilendirmediğini belirtmek gerekir. Rodinson'un İfk hadisesine tarafsız bir dille yaklaşımında, klasik kaynaklara bağlı kalmasının etkisi görülmektedir. Dolayısıyla Rodinson, ne Prideaux, Muir ve Margoliouth kadar Hz. Aişe'yi itham edici tabirler kullanmakta, ne de Watt ve kısmen Margoliouth kadar siyasi çekişmeye atıf yapmaktadır.

Rodinson'un İfk hadisesini anlatımında, Muir ve Margoliouth'a benzer şekilde, psikolojik ve sosyolojik tahlillere yer verdiği görülmektedir. Onun Cüveyriye'den bahsederken, satır aralarında Hz. Aişe'nin kıskançlığına dikkat çekmesi bunun örneklerindendir. Ayrıca Muir ve Margoliouth'ta gördüğümüz Araplara yönelik genellemeler, Rodinson tarafından da tekrar edilmektedir. Nitekim Rodinson Arapların dedikoduyu sevdiğini, bu sebeple İfk hadisesinin toplum içerisinde hızlıca yayıldığını belirtmektedir. Öte yandan, İtalyan roman yazarı Carlo Levi'nin 1984 tarihli *Cristo si e fermato a Eboli* adlı eserinden yaptığı alıntıyla Rodinson, yalnız ve bir arada bulunan bir kadın ile erkeğin durumuna ve bunun toplumsal kabullerdeki karşılığına işaret etmektedir. Burada o, aradan geçen yaklaşık on dört asırlık zamana ve farklı kültür ve coğrafyaya rağmen, kadın-erkek ilişkilerine yönelik toplumsal bakış açısında, neredeyse hiçbir değişim olmadığını özellikle vurgulamaktadır.

Ele aldığımız oryantalistler haricinde, özellikle çağdaş dönemde İfk hadisesine yaklaşımın büyük bir zemin değişikliğine uğradığını söylemek mümkündür. Bu dönemde İfk hadisesi, *feminist bakış açısı* ve *ahlâki değerler* şeklinde, iki temel üzerine inşa edilmektedir. Feminist bakış açısıyla İfk hadisesini değerlendiren yaklaşımın merkeze aldığı husus, tabiidir ki bireysel ve toplumsal yönleriyle olayın kahramanı Hz. Aişe'nin durumudur. İfk hadisesine ahlâk penceresinden bakan



yaklaşımında ise belirleyici unsur, Hz. Aişe'nin aklandığını vahyeden Nûr suresinin ilgili ayetleri ve bu ayetlerin taşıdığı mesajlardır.

Abbott, İfk hadisesini, münafıkların lideri Abdullah b. Übey'in "eline geçmiş bir silah" olarak değerlendirmektedir. Hz. Aişe'nin itibarına yönelik toplumsal iftira şeklinde nitelendirdiği hadisede Abbott, Hz. Muhammed'in tavrına vurgu yapmaktadır. Buna göre, Hz. Aişe'nin maruz kaldığı iftiraya rağmen karısına duyduğu sevginin gereği olarak Hz. Muhammed, onun itibarına zarar gelmemesi için mücadele etmiştir.

Spellberg, İfk hadisesine, Aişe'nin evlilik yaşı meselesinde de işaret ettiğimiz üzere, yine Hz. Aişe'ye biçilen tarihî şahsiyet kimliği üzerinden bakar. Onun iftira olayına yaklaşımı toplumsal kabullere dayanan *haysiyet ve utanç, inanç ve inkâr, hakikat ve yalan* kavramları çerçevesinde şekillenir. Bu birbirine zıt ikili kümelerin Sünni ve Şii ayrışmasında polemik konusu edildiğini savunan Spellberg'e göre İfk hadisesi, klasik dönemde toplumsal haysiyet ve kimlik ile özdeş hale gelmiştir. Her iki grup, meseleyi itikadi ve siyasi çekişmelerinde kendi çıkarlarına göre kullanırken; Sünniler, ilahi müdahaleyle aklanmasından ötürü Aişe'nin itibarını yüceltmekte, Şiiler ise Aişe'nin aklanmasını ve masumiyetini kabul etmedikleri gibi hadiseyi Sünni topluluğun aleyhinde bir argüman olarak kullanmaktadırlar.<sup>1060</sup> En erken kaynaklarda Aişe'nin kendi masumiyetini tasdik eden rivayetlerin Nûr suresi 11-20. ayetlerinin çerçevesini çizdiğini söyleyen Spellberg, Aişe'nin ismini ve durumunu açıkça telaffuz etmediği için bu ayetlerin, Aişe'nin tarihî kimliğine dair hizipçi tanımlamalara sebep olması bakımından eleştirel hale geldiğini savunmaktadır.<sup>1061</sup>

Spellberg, İfk hadisesinin temelinde erkeğin haysiyetine kadının utancı üzerinden yöneltilecek bir meydan okuma yattığını savunur. Bu aynı zamanda, Hz. Peygamber'in dinî kişiliğine olduğu kadar, erkeklik onuruna da yönelen bir meydan okumadır. Zira peygamberin eşi olarak Aişe, hem onun dinî şahsiyetini hem de erkeklik onurunu yüklenmiştir.<sup>1062</sup>

İfk hadisesiyle ilgili tartışmayı, erkeğin haysiyetine karşı kadının ayıbı üzerinden değerlendiren Spellberg, olayın vuku bulduğu dönem itibarıyla meselenin şahsî olmaktan ziyade toplumsal boyutuna dikkat çekerek, iftirayla ilişkili kişilerin

---

<sup>1060</sup> Spellberg, s. 61.

<sup>1061</sup> Spellberg, s. 62.

<sup>1062</sup> Spellberg, s. 62.

dinî aidiyetinden çok kabilevi aidiyetlerinin ön planda olduğu düşüncesindedir. Zira Akdeniz ve Orta Doğu toplumlarında erkeğin haysiyeti, her ne kadar etkin bir rolü olmasa da, kadının haysiyetine bağlıdır. Kadının onursuz bir davranışta bulunması, bireysel olarak kadına yönelmekten öte, ait olduğu aileye, soyuna ve dinî topluluğuna yönelen bir utançtır. Dolayısıyla Aişe özelinde, “onun itibarının savunulması, yeni İslam inancıyla mezcolan haysiyet ve utanç kavramlarına özgü cinsiyetçi toplumsal değerler içinde hemen bir mesele haline gelmiştir.”<sup>1063</sup> Ayrıca olayın Sünni kaynaklarda Hz. Muhammed’in hayatına ve ümmetinin faziletlerine dair eserlerde ele alındığını ifade ederek, Aişe’nin ilahi yolla aklanmasının “zina suçlamasının muhatabı bir kadından ziyade bir grup olarak Müslüman topluluğunu” ilgilendirdiğini savunmaktadır.<sup>1064</sup>

Sonuç olarak Spellberg’in İfk hadisesine yaklaşımı, toplumsal ahlâk kavramları çerçevesinde şekillenmektedir. Toplumsal cinsiyet (gender) ve cinsiyetçi (sexuality) tutum ile haysiyet-ayıp, inanç-inkâr ve hakikat-yalan kavramları arasındaki bağlantıyı İfk hadisesi özelinde değerlendiren Spellberg, aynı zamanda Aişe’nin psikolojik durumuna dair tahlillerde bulunmaktadır. Buna göre Spellberg’in İfk hadisesine dair yaklaşımını, erkek-egemen tarih yazıcılığında, tarihsel ve Sünni Müslümanlara örnek bir kişilik şeklinde sunulan Hz. Aişe örneğine rağmen, kadının pasif durumunun resmedilmesi olarak ifade etmek mümkündür.

İfk hadisesini, Kur’an merkezli ve günümüz müfessirlerinin yaklaşımı gibi çeşitli odak noktalarından ele alan çağdaş oryantalistlerden Stowasser, İfk hadisesini hem tarihî bir vaka hem de bugüne yansımaları itibariyle bir örneklik olarak değerlendirmektedir. Buna göre Stowasser, Marnissi’ye atfen İfk hadisesini, “toplumsal birliğin tahribine yönelik münafık tehdidinin bir örneği” olarak niteler. Zira münafıklar temelde Hz. Aişe’yi itibarsızlaştırma yoluyla “Hz. Peygamber’e saldırılarını cinselleştirmek” amacını taşımaktadırlar.<sup>1065</sup> Ayrıca Stowasser, çağdaş yazarların İfk hadisesine yaklaşımına da temas etmektedir. Özellikle on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Arap Müslüman modernistlerin, tarihselcilik yaklaşımını benimsemeye başladıklarını ve bu yaklaşımı hem Kur’an’ı savunmak hem de

---

<sup>1063</sup> Spellberg, s. 62-63.

<sup>1064</sup> Spellberg, s. 63.

<sup>1065</sup> Marnissi’den naklen, Stowasser, s. 95.

oryantalistlere cevap vermek adına uyguladıklarını belirtmektedir.<sup>1066</sup> Böylece tarihselcilik penceresinden bakan bazı çağdaş Müslüman yazarlar için İfk hadisesi, biri zaman ve mekân tanımaksızın tüm insanlara hitap etmek, diğeri ise tarihsel dönemde ortaya konan İslami hükümleri korumak üzere iki amaca hizmet etmektedir. Bu bağlamda Stowasser, “toplumsal iftira” şeklinde nitelediği Hz. Aişe’ye karşı yürütülen yalan olayını, herkesin merhametsizce davrandığı karısına karşı “Hz. Peygamber’in şahsi asaletinin, nezaketinin ve cömertliğinin bir kanıtı” olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla günümüzde Hz. Peygamber’in İfk hadisesi karşısında Hz. Aişe’ye gösterdiği güven ve hoşgörü, tüm insanlık için uyumlu bir evliliğin anahtarıdır.<sup>1067</sup> Bu yaklaşımın sağladığı ikinci fayda ise İfk hadisesi sayesinde iki İslami müesseseyi savunma imkânı oluşmasıdır: İftirayı kırbaça cezalandırma ve kadınların iffet ve toplumsal ayrışmasını düzenleyen kurallar, ki bunlar kadının onurunu koruma ve toplumsal düzeni tesis etme amacına yöneliktir.<sup>1068</sup>

Ülkemizde İfk hadisesinin anlamı üzerinden okumalar, Nûr suresinin ilgili ayetleri etrafında gerçekleşmektedir. Bu çerçevede Hüseyin Algül, İfk hadisesine ahlâk penceresinden bakar. İftiranın Kur’an’da yasaklandığını belirten Algül, iffetli kadınlara atılan zina iftirasının, Allah tarafından en ağır iftiralarından biri kabul edildiğini, Hz. Aişe’nin yaşadığı olayın “bir ibret dersi olarak örnek” verildiğini söylemektedir.<sup>1069</sup> Algül, İfk hadisesini aktardıktan sonra, Hz. Aişe’nin beraatini açıklayan ayetleri vermekte ve, “bu konuda konuşmamız yakışık almaz; haşa bu büyük bir iftiradır!” ayetine vurgu yapmaktadır. Rivayetlerde belirtildiği şekliyle, Hz. Aişe’ye atılan iftiranın toplumda yayıldıktan sonra ve henüz söz konusu ayetler nazil olmadan önce, Ebû Eyyûb el-Ensârî ile karısı Ümmü Eyyûb arasında geçen diyalogda, “Aişe hakkında neler söylendiğini duydun mu?” diye soran karısına Ebû Eyyûb, “Evet duydum, fakat hepsi yalandır, iftiradır, uydurma şeylerdir” cevabını vermiştir. Algül’e göre onun bu tavrı, tam olarak Kur’an ayetinin yansımasıdır.<sup>1070</sup> Yine Hz.

---

<sup>1066</sup> Stowasser, s. 123.

<sup>1067</sup> Stowasser, çağdaş Arap yazarları referans almakta ve Haykal, al-Akkad, Aişe Abdurrahman bintü’s-Şâtî ile Garîb’in konuyu ele alışlarını irdelemektedir. Bkz. Stowasser, s. 124.

<sup>1068</sup> Stowasser, dipnotta Gharîb’in bu ifadelerini, kadını erkeğe nazaran daha düşük seviyede konumlandığı ve kadınların fitne çıkarma gücüne vurgu yaptığı için eleştirmektedir. Gharîb, Ma’mun, *Nisa’ fi hayat al-anbiya*, Cairo: Maktabat Gharîb, 1977, s. 125’ten naklen, Stowasser, s. 124.

<sup>1069</sup> Hüseyin Algül, “İslam Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlîlî Bir Bakış”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, s. 134.

<sup>1070</sup> Algül, s. 135.

Peygamber'in, yeni Müslüman olanlardan biat alırken, “yalan dolanla hiç bir kimseye iftirada bulunmama” ilkesini de zikretmesini anlamlı bulan Algül, “müflis kime denir” hadisini de aynı çerçevede nakletmektedir.<sup>1071</sup> Netice itibariyle Algül'ün İfk hadisesine dair yaklaşımını, “ahlâki kavramlara tarihî bir boyut kazandırıldığı, yani ahlâk esasları tarihî örneklerle teyit edildiği zaman”, meselenin daha net anlaşılacağı yönündeki sözlerinden görmek mümkündür.<sup>1072</sup>

Benzer bir yaklaşım Kasım Şulul tarafından ortaya konmaktadır. İfk hadisesini toplumsal ahlâk nazarından ele alan Şulul'a göre, Hz. Aîşe'nin Allah'ın ayetleriyle aklanması, onun iffetine yönelik olumsuz söylemlerin dile getirilmesini imkânsız hale getirmiştir.<sup>1073</sup> Nûr Suresinin 11-21. ayetlerinin doğrudan İfk hadisesiyle ilgili olduğu hususunda muhaddisler başta olmak üzere, siyer-meğazi âlimleri ile müfessirlerin ittifak ettiğini söyleyen Şulul'a göre bu ayetler;

*Hz. Âîşe (r.anha) hakkında yapılması inanç, toplumsal hayat ve ahlâkî bakımdan yapılması vacip olanı bildirir. Yine mezkûr âyetler Hz. Âîşe'yi (r.anhâ) övmenin iman, kötölemenin ise küfür sayılacak bir hale getirmiştir. Çünkü Yüce Allah, bu hadisenin bir iftira olduğunu açıkça ifade edip, bunu iyice ortaya koyunca, artık bundan sonra bu hususta şüphe eden herkes, kesinkes kâfir olmuş olur ki bu, iftira edilen kişiler için yüce bir mevkidir.*<sup>1074</sup>

İfk hadisesi hakkındaki görüşünü kesin çizgiler ve keskin sınırlarla ifade eden Şulul, ilgili ayetleri toplumsal ahlâk ilkeleri olarak yorumlamaktadır. Nûr suresinin 12. ayeti hakkında Şulul, Algül'ün de zikrettiği Ebû Eyyûb el-Ensârî rivayetini hatırlatarak, iftira karşısında takınılacak tavrın, hüsn-ü zan olması, iftiranın yalanlanması, iffetli bilinen kişiler hakkında ithamdan uzak durulması gerektiği şeklinde izah etmektedir.<sup>1075</sup> Nitekim ona göre, Hz. Aîşe'nin şahsında bireysel gibi görünen bu hadise karşısında Müslümanların tek bir fert gibi durmaları gerektiği,

<sup>1071</sup> Algül, s. 135. Algül'ün atıfta bulunduğu hadis, Ebû Hureyre'de naklen şöyle gelmektedir: Hz. Peygamber ahabına, “Müflis kimdir, biliyor musunuz?” diye sordu. Ashab, “Bize göre müflis, parası ve malı olmayandır” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ümmetimin müflisi, kıyamet gününe; namaz, oruç ve zekât görevlerini yerine getirdiği halde, ona-buna sövmüş, iftira etmiş, şunun-bunun (haksız yere) malını yemiş, kanını dökmüş, onu-bunu dövmüş olarak gelen kimsedir. Bu kişinin iyiliklerinin sevabından hak sahiplerine verilir. Borcu ödenmeden sevabı biterse, diğerlerinin günahları ona yüklenir, sonra da Cehenneme atılır” buyurdu. Bkz. Müslim, Birr ve Sıla, 59.

<sup>1072</sup> Algül, s. 140.

<sup>1073</sup> Kasım Şulul, “Hz. Peygamber (as) Döneminde Müslümanların Bir Ahlâk İmtihani: İfk Hadisesi ve Tahlili”, **Uluslararası Adıyaman Safvân bin Muattal ve Ahlâk Sempozyumu**, (Ed. Candemir Doğan), Adıyaman Basım, Adıyaman, 2013, s. 112.

<sup>1074</sup> Şulul, s. 115-116.

<sup>1075</sup> Şulul, s. 116. Nûr, 24/12: “Bu iftirayı işittiğinizde erkek ve kadın müminlerin, kendi vicdanları ile hüsnü zanda bulunup da: ‘Bu, apaçık bir iftiradır’ demeleri gerekmez miydi?”

ayetlerde özellikle vurgulanmaktadır. Şulul, ayrıca surenin “İnananlar arasında çirkin şeylerin yayılmasını arzulayan kimseler” mealindeki 19. ayetinde de kimsenin “toplumda çirkin şeylerin propagandasını yapma hakkına sahip olmadığına” işaret edildiğini belirtir.<sup>1076</sup>

Şulul, Nûr suresinin 15. ayetini de yine toplumsal ahlâk perspektifinden değerlendirir.<sup>1077</sup> Buna göre İfk hadisesinde büyük azaba uğrayacak kimseler, başta ifk olmak üzere iftira, yalan gibi haberleri toplumda “dilden dile dolaştırmak;” hakkında bilgi sahibi olmadıkları bir konu hakkında, yani “kalplerinde herhangi bir bilgi olmamasına rağmen, onu dilden dile” yaymaya çalışmak; büyük günah kabul edilen ifki küçümsemek hususlarında günaha düşmüşlerdir.<sup>1078</sup> Son olarak aynı surenin 16. ayetine atıf yapan Şulul, “bunu duyduğunuzda ‘bizim bunu konuşmamız (ve buna inanmamız) yakışık almaz’ demeli değil miydiniz?” ifadesiyle, ifk gibi toplumun bireylerine ve toplumsal ahlâka zarar veren kötü davranışlar karşısında yapılması gereken hususlarının belirlendiğini söylemektedir.<sup>1079</sup>

Görüleceği üzere İfk hadisesinin taşıdığı anlama dair okumalar, çağdaş dönemde revaç bulmuştur. Bu yaklaşımlar, biri Hz. Aişe’nin durumu, diğeri olayın toplumsal etki ve sonuçları olmak bakımından iki temel üzerine oturmaktadır. Hz. Aişe’nin şahsı üzerinden yapılan okumalarda onun psikolojik durumuna vurgu yapılırken, aynı zamanda kadınlığı ön plana çıkarılmaktadır. Olayın fitneye sebep olması bakımından toplumsal boyutuna odaklanan yaklaşımlar ise daha ziyade İfk hadisesinin ahlâki mesajlarına dikkat çekmektedir.

Özetle, on yedinci yüzyıldan itibaren İfk hadisesinin algılanmasında, örnekleriyle gösterdiğimiz üzere, tekdüze bir oryantalist yaklaşımından söz etmek mümkün değildir. Hadiseyi bireysel düzlemde şehvet, cinsellik, kıskançlık ve haysiyet kavramları etrafında ele alan oryantalistlerin yanında, özellikle çağdaş dönemde hadiseye fitne, ahlâk gibi kavramlarla toplumsal seviyede yaklaşan görüşler de mevcuttur.

---

<sup>1076</sup> Nûr, 24/19; Şulul, s. 117.

<sup>1077</sup> Nûr, 24/15: “Siz bu iftirayı, dilden dile birbirinize aktarıyor, hakkında bilgi sahibi olmadığınız şeyi ağızlarınızda geveleyip duruyorsunuz. Bunun önemsiz olduğunu sanıyorsunuz. Hâlbuki bu, Allah katında çok büyük bir suçtur.”

<sup>1078</sup> Şulul, s. 118-119.

<sup>1079</sup> Nûr, 24/16: “Onu duyduğunuzda: Bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz. ‘Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır’ demeli değil miydiniz?”; Şulul, s. 119-120.

## 2.4. GENEL DEĞERLENDİRME

Oryantalistlerin İfk hadisesine dair görüş ve yaklaşımları, erken dönem rivayetler bağlamında değerlendirildiğinde, anlatım ve kaynak arasındaki ilişkiye işaret eden somut örnekler görülmektedir. İbn Hişâm, Vâkıdî ve Buhârî’de yer alan İfk hadisesi rivayetlerinin kritiği, olayın zamanı, arka planı, sebebi, süreci ve sonuçları bakımından farklılıklar göstermektedir. Nitekim bu farklılıklar, oryantalistlerin anlatımlarına da yansımıştır.

Bu çerçevede, oryantalistlerin İfk hadisesinin zamanı hususunda bir ittifak içinde oldukları söylenemez. Neredeyse hiçbir detayına yer vermediği İfk hadisesiyle ilgili olarak Prideaux, tarih hususunda da yorum yapmamaktadır. Yine İfk hadisesini ikincil kaynaklara bağlı kalarak nakleden Sale ve Long’un, konuyla alakalı farklı bir görüşü dillendirmedikleri görülmektedir. Ancak İslam tarihinin erken dönem kaynaklarının kullanılmaya başlandığı Muir’den itibaren, takip eden olaylarla ilişkisi bağlamında İfk hadisesinin tarihine dair tercihler önem kazanmıştır. Bunu önemli kılan husus ise Muir’in İbn Übey’in cezadan muaf tutulduğu iddiasını gerekçelendirmek için zemin hazırlamasıdır. Bu nedenle o, İfk hadisesi anlatımı boyunca sadece İbn Hişâm’ı referans göstermesine rağmen, sadece hadisenin tarihi konusunda İbn Hişâm’dan ayrılarak, atıf yapmaksızın Vâkıdî rivayetini esas alır.

Oryantalistlerin görüşlerindeki farklılıklar, İfk hadisesinin arka planı konusunda da karşımıza çıkar. Zira İfk hadisesinin arka planına işaret eden iki olay neticesinde iki başat yaklaşımın dile getirildiği görülmektedir. İlki, Hz. Aişe’nin kaynaklarda sıklıkla vurgulanan kıskanç karakterini merkeze alan Muir’in söylemi üzerinden sürdürülen yaklaşımdır. Buna göre Hz. Aişe’nin, güzelliği ile büyüleyen Cüveyriye’yi kıskanması ve Hz. Muhammed’in Cüveyriye’yi görür görmez onunla evlenmesi, İfk hadisesinin arka planını teşkil etmektedir. Muir’in anlatımına bakıldığında İfk hadisesi, Hz. Aişe’nin yaşadığı kıskançlık krizi sonucu, Hz. Muhammed’den intikam almaya yönelik bilerek işlenmiş bir eylemin neticesidir. Muir’in iddiasına, Sell açıkça sahip çıkarken, Koelle ve Dermenghem aynı tonda olmasa da benzer bir yaklaşımı dillendirmektedirler.

İfk hadisesinin arka planına dair diğer yaklaşım ise Abdullah b. Übey’i merkeze alan ve siyasi yönü öne çıkan bir görüş üzerine bina edilmiştir. Bu yaklaşıma

göre İfk hadisesi, İbn Übey'in özellikle Hz. Muhammed ve Muhâcirlerden intikam almak amacıyla toplum içinde fitne çıkarma teşebbüsüdür. Zira kaynaklarda belirtildiği şekliyle, Medine'nin idaresini elde etmeye hazırlandığı sırada, Müslümanların Medine'ye gelmesi, İbn Übey'in emellerine engel olmuş; takip eden süreçte meydana gelen çeşitli olaylarda Hz. Muhammed ve Müslümanlara karşı faaliyetleriyle dikkat çeken İbn Übey'in son hamlesi, İfk hadisesinde vuku bulmuştur.

Bazı oryantalistlerin de savunduğu bu yaklaşımın ağırlıklı olarak Müslüman tarihçiler tarafından benimsendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Oryantalistlerden Margoliouth İfk öncesi arka planı yansıtmış olmasına rağmen, Abdullah b. Übey'in İfk hadisesindeki rolünü açıkça ifade etmemektedir. Bununla birlikte günümüze yaklaştıkça yoğunluk kazanan Abdullah b. Übey'in rolü görüşü, başta Watt olmak üzere Rodinson ve Abbott gibi oryantalistler tarafından açıkça dile getirilmektedir.

İfk hadisesinin sebebi olan Hz. Aişe'nin gerdanlığını kaybetmesi ve akabinde Safvân ile Medine'ye dönmesi olayı, rivayetlerde nüanslarına rağmen büyük benzerlik arz ettiği için olsa gerek, konuyla ilgili oryantalistlerin anlatımlarında farklılığa rastlanmaz.

Konu, İfk hadisesinin sürecine geldiğinde, rivayetler arasında ciddi farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Süreçle ilgili çerçeveyi belirleyen esasında İbn Hişâm ve Vâkıdî'de kayıtlı rivayetlerdir. Buradaki rivayetler, sonraki dönem kaynaklarca, neredeyse aynen alınmıştır. Yukarıda da gösterdiğimiz üzere Buhârî'de "İfk hadisi" adıyla yer alan rivayet, çok ufak farklılıklarla Vâkıdî'deki rivayetlerle uyumludur. Ancak, özellikle İbn Hişâm ve Vâkıdî'de mukayyed rivayetler arasında muhtevanın yanında, oldukça ciddi sayılabilecek düzeyde kronolojik farklılıklar bulunmaktadır. Nitekim bu farklılıklar, oryantalistlerin anlatımlarını da doğrudan etkilemektedir. Bir oryantalistin herhangi bir rivayeti tercih etmesi, tabii olarak, anlaşılır bir durumdur. Ancak incelediğimiz anlatımlarda en sık karşılaştığımız sorun, örnekleriyle de gösterdiğimiz üzere, kritiğe yahut mukayeseye başvurmaksızın, muhtevayı bir rivayete dayandırıp, kronolojiyi diğer rivayete uyarlama şeklindeki tutumdur. Hz. Muhammed'in bireysel ve toplumsal istişareleri, bu minvalde en çok karşılaşılan durumdur. Hz. Muhammed'in istişarelerinin olayın çözümü yahut sonucu bağlamında çok fazla etkisinin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, bu anakronik yaklaşım tolere edilebilir seviyede kalmaktadır. Ancak bu yaklaşımın, oryantalistlerin

rivayetleri kullanımı noktasında bazı soru işaretlerini doğurduğunu belirtmek durumundayız. Nitekim örnekleriyle işaret ettiğimiz gibi istişareler konusunda, çoğu zaman atıf yapmaksızın ve neredeyse kritik etmeksizin, farklı rivayetlerden terkip anlatımlar karşımıza çıkmaktadır.

Bu yaklaşımın ortaya çıkardığı en bariz problem, İfk hadisesinin süreci mahiyetinde dile getirilen müfterilerin kimliği konusudur. Rivayetlerde, müfterilerin kimler olduğu hususunda farklı isimler zikredilmektedir. Ancak buna rağmen, neredeyse oryantalistlerin anlatımlarının tamamında, hatta Müslüman yazarlarca kaleme alınan eserlerin çoğunluğunda da, isimler mezcedilerek bir arada verilmektedir.

İfk hadisesinin sonuçları bakımından, gerek kaynakların gerekse oryantalistlerin ele aldığı konular arasında uygunluk olduğu söylenebilir. Mezkûr rivayetlerde, Hz. Aişe'nin aklanması, müfterilerin cezalandırılması ve Safvân-Hassân kavgası işlenirken, oryantalistlerin de aynı konular üzerinde durdukları müşahade edilmektedir. Bununla birlikte oryantalistlerin neredeyse tamamı, Hz. Ali'nin Hz. Aişe hakkında söyledikleri sebebiyle, Cemel Savaşını da İfk hadisesinin sonuçlarından biri olarak zikretmektedirler. Öte yandan, kaynaklar ile oryantalistlerin konu bütünlüğü hususundaki uyumuna rağmen, hem kaynaklarda hem de buna bağlı olarak oryantalistlerin anlatımlarında, muhteva açısından ayrışmalar söz konusudur. Özellikle müfterilerin kimliği ve cezalandırılma konusunu, bu bağlamda zikretmek gerekmektedir.

Oryantalistlerin ele alış biçimleri haricinde İfk hadisesi, özellikle çağdaş çalışmalarda, rivayet ve anlam odaklı işlenmektedir. İlkinde, rivayetler metin ve sened bakımından kritiğe tâbi tutulurken; ikincisinde İfk hadisesinin taşıdığı bireysel ve toplumsal yönleri haiz mesaj üzerinde durulmaktadır.

Sonuç olarak oryantalistlerin anlatımları dikkatle takip edildiğinde, sunulan detaylar ile kullanılan kaynaklar arasında doğru orantılı bir bağlantı gözlemlenmektedir. On dokuzuncu yüzyıla kadarki dönemde ikincil kaynaklar üzerinden işlenen İfk hadisesi anlatımlarında, birçok detaya yer verilmez. Ancak erken dönem İslam tarihi kaynaklarının kullanılmaya başladığı Muir'den itibaren, hem anlatımlarda hem de yaklaşımlarda ciddi değişiklikler görülür. Dolayısıyla kaynak



kullanımının anlatıma doğrudan etkisini göstermesi bakımından İfk hadisesi rivayetleri, önemli bir enstrüman olarak karşımıza çıkmaktadır.



## SONUÇ

Modern Tarih ilminin kurucu babalarından kabul edilen kabul edilen Leopold von Ranke'nin tarihçiye yüklediği *gerçekte ne olduğunu gösterme* misyonu, yoruma yer bırakmadığı gerekçesiyle eleştiriye açık olsa da, *anlatılan tarihin kayıtlı tarihe dayanması gerektiği* fikrine işaret eder. Buradan hareketle, *kaynak* ile *anlatım* arasında zorunlu bir ilişki beklenir. Bu bağlamda, oryantalistlerin Hz. Aişe'nin evlilik yaşı ve İfk hadisesi *anlatım* ve *kaynak* kullanımları birlikte değerlendirildiğinde üç tür ilişkiden söz etmek mümkündür: *a. Kaynaktan bağımsız anlatım, b. Kaynakla uyumlu anlatım, c. Kaynağa rağmen anlatım.*

Anlatım ve kaynak ilişkisine dair tespit ettiğimiz örneklerle geçmeden önce, oryantalistlerin iki ana başlıkta ele aldığımız konular hakkında kullandıkları kaynaklara değinmek gerekir. On yedinci yüzyılda, İngilizce olarak tam bir Hz. Muhammed biyografisi kaleme alan ilk isim Prideaux'un gerek Hz. Aişe'nin evlilik yaşı, gerekse İfk hadisesiyle ilgili kullandığı kaynakların tamamı, üçüncü dereceden olup, en erken XV-XVI. yüzyıla uzanmaktadır. Prideaux'un Hz. Aişe'nin yaşıyla doğrudan ilişkili başvurduğu Andreas (ö. XVI. yy), Sionita (ö. XVII. yy) ve Guadagnoli (ö. XVI. yy) tarafından kaleme alınan eserler, polemik yahut reddiye türünün ürünleridir. Ayrıca bu isimlerin müracaat ettiği kaynaklar incelendiğinde de hâlâ onların İslam tarihinin birincil kaynaklarına erişiminden veyahut bunları kullanımından söz etmek mümkün değildir. Sadece Andreas'ın *the book Agar* şeklinde atıfta bulunduğu ve Hz. Muhammed'in hayatına dair "en otantik" eser şeklinde nitelendirdiği bir kaynak dikkati çekmekteyse de, eserin ne yazarı, ne de yazıldığı dönemi hakkında malumat verilmektedir. Prideaux'un İfk hadisesi özelinde müracaat ettiği iki kaynaktan biri, yine varlığı ve otantikliği şüpheli bir eser olan *Kindî'nin Risalesinin* Latince tercümesidir. Diğer kaynak ise Kur'an'ın bir İngilizce çevirisi üzerinden dolaylı şekilde *Celâleyn Tefsiridir*.

On sekizinci yüzyıl oryantalistlerinden ve Kur'an'ı orijinal dili Arapçadan İngilizceye çeviren ilk kişi olan Sale, Hz. Aişe'nin evlilik yaşına temas etmez. İfk hadisesine ise Nûr Suresinin ilgili ayetlerine düştüğü şerhlerde değinir. Dolayısıyla Sale'in İfk hadisesine dair referansları, ağırlıklı olarak Beydâvî ve *Celâleyn* tefsirlerinden oluşmaktadır. Bunun yanında Buhârî'ye de atıfta bulunan Sale'in İslam

tarihi alanında başvurduğu eserlerin ikincil kaynaklar olduğu görülmektedir. Sale, ilgili konuda Ebü'l-Fidâ'yı ve Ebü'l-Fidâ'nın eserinin çevirisini yaparak genişleten ve böylece Batı dünyasında tam bir Hz. Muhammed'in hayatını konu alan bir esere ilk defa imza atan Gagnier'i referans göstermektedir.

On sekizinci yüzyılın bir diğer oryantalisti Long'un kaynaklarına bakıldığında, onun durumunun da Prideaux'tan farklı olmadığı görülmektedir. Zira Long, Hz. Aişe'nin yaşı konusunda sadece on yedinci yüzyılın önemli din adamlarından Marracci'ye atıfta bulunmaktadır. Polemist bir yazar olan Marracci'nin Hz. Aişe'nin yaşıyla ilgili referansı ise Şii tandanslı olduğu izlenimi veren, bir tarih eseri olmaktan ziyade mistik anlatılar içeren on beşinci yüzyıla ait bir kitaba dayanır. Öte yandan İfk hadisesi hakkında hiçbir atıfta bulunmayan Long'un anlatımı değerlendirildiğinde, onun da Sale gibi, Gagnier'i esas alan bir anlatıma sahip olduğu görülmektedir.

On dokuzuncu yüzyıldan itibaren İslam tarihinin birincil kaynakları, artık oryantalistlerin eline ulaşmıştır. Hz. Aişe'nin yaşı ve İfk hadisesi konularında oryantalistlerin anlatımlarına yansıyan detaylar, *anlatım-kaynak ilişkisini* açıkça gözler önüne sermektedir. Sprenger ile başlayan bu süreçte İbn Hişâm, Vâkıdî, İbn Sa'd ve Taberî gibi İslam tarihinin orijinal ve erken dönem kaynaklarının yanında hadis literatüründen özellikle Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'leri Hz. Muhammed'in hayatına dair anlatımların temel kaynakları haline gelmiştir.

Hz. Aişe'nin yaşıyla ilgili anlatımlarına bakıldığında, Sprenger'in Hz. Aişe konusunda hiçbir kaynağa atıfta bulunmadığı müşahede edilir. Ancak onun anlatımındaki detaylar dikkatle takip edildiğinde, Vâkıdî rivayetleriyle uyum fark edilmektedir. Çağdaşı Muir ise anlatım boyunca sadece Taberî'ye atıfta bulunur. Fakat Muir'in yaş konusunda nikâh için altı ve yedi, evlilik için dokuz ve on yaşlarının zikredildiği farklı rivayetlerin bulunduğunu söylemesi, diğer kaynakları gördüğü intibamı uyandırmaktadır. Kaldı ki, Muir'in çalışması bir bütün olarak değerlendirildiğinde, İbn Hişâm'ın *Sîre*'si, İbn Sa'd'ın *Tabakât*'ı ve Taberî'nin *Târîh*'inin Muir için temel kaynaklar olduğu anlaşılmaktadır. Benzer bir durum, yirminci yüzyıla gelindiğinde Margoliouth'ta da gözlemlenmektedir. Margoliouth, Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğiyle ilgili birincil İslam tarihi kaynaklarında kayıtlı detaylara temas eder; ancak bu kaynaklardan hiçbirini referans göstermez. Bununla birlikte konuyla ilgili sadece bir esere atıfta bulunan Margoliouth'un kaynak

olarak gösterdiği eser, Şii eğilimleri bariz, on yedinci yüzyılda kaleme alınmış, edebî türün bir örneği sayılabilecek *el-Mihlât* adlı bir çalışmadır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında Watt, İbn Sa'd ve Taberî'yi işaret ederken, Rodinson meseleyi kaynak göstermeksizin anlatır. Ancak Rodinson, Hz. Aişe'nin evlilik yaşıyla ilgili doğrudan bir alıntıyı nakleder. Bu alıntı, Buhârî'deki Hz. Aişe'ye dayanan rivayetle uygunluk arz etmektedir.

On dokuzuncu yüzyıl oryantalistlerinin İfk hadisesine dair anlatımları, ilgili rivayetlerin yer aldığı İbn Hişâm ve Vâkıdî ile Buhârî'de mukayyed "İfk hadisi"ne dayanmaktadır. İslam tarihinin birincil kaynaklarına isnad edilmesiyle İfk hadisesi anlatımlarında, on dokuzuncu yüzyıl öncesine nazaran, ciddi bir yaklaşım farklılığı göze çarpmaktadır. Nitekim bu değişim, erken dönem rivayetlerin hem konuyla ilgili sundukları detaylarla, hem de sunulan detaylar arasındaki farklılıkla yakından ilişkilidir. Hz. Aişe'nin yaşı anlatımlarından farklı olarak İfk hadisesi, bir durum değil, bir olay anlatımıdır. Dolayısıyla, zaman, arka plan, sebep, süreç ve sonuç gibi birçok hususu bulunan İfk hadisesine dair rivayetler, muhteva ve olay örgüsü noktasında birbirinden ayrışabilmektedir. Bunun neticesinde de oryantalistler, rivayetler arasında değişik saiklerle tercihte bulunma imkânına kavuşmuşlar ve anlatımlarını rivayetlere değil; rivayetleri anlatımlarına uydurma yoluna başvurmışlardır. Örneğin Muir ve Rodinson, İfk hadisesi anlatımı boyunca sadece İbn Hişâm'ı referans göstermişlerdir. Ancak Muir, yalnızca bir kere olayın zamanı konusunda Vâkıdî'ye atıfta bulunmuştur. Öte yandan Rodinson, anlatımı boyunca tek kaynak olarak işaret ettiği İbn Hişâm'ı, hadisenin muhtevası; hiçbir şekilde referansta bulunmadığı Vâkıdî rivayeti ve Buhârî hadisini ise olay örgüsü itibarıyla esas almaktadır. Bu iki oryantalistin kaynak kullanımındaki tuhaflığa, Margoliouth ve Watt'ta rastlanmaz. Hem Margoliouth hem Watt, zaman zaman İbn Hişâm ve Vâkıdî rivayetlerine birlikte atıf yaparak, rivayetler arası farklılıkları belirlemektedirler.

Oryantalistlerin Hz. Aişe'nin evlilik yaşı ve İfk hadisesi konularındaki anlatım ve kaynakları, bütüncül değerlendirildiğinde, on dokuzuncu yüzyılın milat sayılabileceği bir durum karşımıza çıkar. On yedi ve on sekizinci yüzyıllarda İslam tarihinin birincil kaynaklarının hiç kullanılmadığı görülürken, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren artık neredeyse sadece birincil kaynaklara başvurulmaktadır. Kaynak kullanımında müşahade edilen bu değişim, oryantalistlerin anlatımlarına da

benzer şekilde yansımadır. Bu dönemde, ilgili konular hakkında sunulan detaylar, durum ve olaylara getirilen izahların alt yapısını oluşturan malzemeler haline gelmiştir. Çalışmamızda oryantalistlerin anlatım ve kaynaklarına odaklanarak ortaya koyduğumuz bu tespitler, yukarıda ifade ettiğimiz üzere, anlatım-kaynak merkezli değerlendirildiğinde, üç tür ilişkiyle açıklanabilir.

Oryantalistlerin Hz. Aişe'nin yaşı ve İfk hadisesi anlatımlarında karşılaştığımız ilk ilişki türü, *kaynaktan bağımsız anlatımdır*. İddia edilen herhangi bir görüşü, kaynaklarda doğrulayacak yahut yanlışlayacak bir haberin yahut bilginin olmaması şeklinde tanımlanabilecek bu tür anlatımlarda, özellikle kaynakların boş bıraktığı alanlar, yazarın yorumuyla tamamlanır. Böyle bir anlatım, yazarın konu hakkındaki yaklaşım ve algısına bağlı olarak şekillenir. İncelediğimiz oryantalistlerin, mezkûr iki konuya dair anlatımlarında bunun çeşitli örnekleri görülmektedir.

Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliği bahsinde, evliliğin gerekçesi hakkında dile getirilen görüşler, kaynaktan bağımsız anlatım çerçevesinde değerlendirilebilir. Kaynaklarda Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evlenme gerekçesine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Buna rağmen oryantalistlerin konuyla ilgili şehvet ve siyasi ittifak olmak üzere iki temel görüş üzerinde durdukları tespit edilmiştir. Hz. Muhammed'in Hz. Aişe ile evliliğindeki şehvet motivasyonu, Prideaux, Long ve Sprenger tarafından, onun çok kısa zamanda yaptığı üç evlilik üzerine bina edilmekteydi. Kitiğini yaptığımız Prideaux ve Long'un kaynaklarının, polemik ve reddiye türündeki eserler olduğu ve en erken XV-XVI. yüzyıllara dayandıkları görülmektedir. Dolayısıyla Prideaux ve Long'un yaklaşımında, geçmişten tevarüs eden Muhammed algısının etkileri görülmektedir. İslam tarihinin birincil kaynaklarını kullanmasında rağmen Sprenger, evliliğin temeline Hz. Muhammed'in *şehvetini* oturtmaktadır. Ancak *şehvet* gerekçesi, Sprenger sonrası oryantalistlerce dile getirilmemektedir.

Hemen hemen bütün oryantalistlerin evliliğin gerekçesi konusunda ortak görüşü olarak karşımıza çıkan siyasi ittifak iddiası da kaynaktan bağımsız anlatımın bir diğer örneğidir. Bu görüşün temel iddiası, Hz. Muhammed'in toplumda itibar sahibi Ebû Bekir ile akrabalık kurarak onun desteğini yanına almayı hedeflemesidir. Fakat siyasi ittifak fikrini savunan Rodinson'a göre, akrabalık bağı kurmayı isteyen Hz. Muhammed değil, Ebû Bekir'dir. Siyasi ittifak fikrinin, hangi dönemde yaşadığı

yahut hangi kaynağı esas aldığından bağımsız olarak tüm oryantalistler tarafından savunulduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ayrıca, Hz. Muhammed'in yaşadığı maddi sıkıntı nedeniyle evliliğin düşünülen tarihten daha erken bir zamanda yapıldığı iddiasını ortaya atan Margoliouth'un anlatımı, yine kaynaktan bağımsızdır.

Benzer türden örnekler, oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarında da karşımıza çıkmaktadır. İfk hadisesinin sonuçları kapsamında değerlendirdiğimiz müfterilerin cezalandırılmasıyla ilgili olarak iftirayı çıkaran İbn Übey'in durumu, oryantalistlerin referans aldıkları İbn Hişâm, Vâkîdî ve Buhârî'deki rivayetlerde net olarak ifade edilmemektedir. Dolayısıyla erken dönem kaynaklar, İbn Übey'in cezadan muaf tutulması hakkında herhangi bir gerekçe de belirtmemektedir. Buna rağmen, konuya hiç temas etmeyen Prideaux hariç bütün oryantalistler, İbn Übey'in cezadan muaf tutulduğunu savunmaktadırlar. Bu noktada, *kaynaktan bağımsız* bir şekilde oryantalistler, Hz. Muhammed'in İbn Übey'i cezadan muaf tutma hususunda iki farklı iddia dile getirmektedirler. Rodinson dışındaki oryantalistlere göre İbn Übey'in cezadan muaf tutulma gerekçesi, onun toplum nezdindeki itibarı ve nüfuzu ile izah bulurken; Rodinson, onun ilerlemiş yaşına dikkat çekmektedir.

Oryantalistlerin *kaynaktan bağımsız anlatımına* son bir örnek, yine İfk hadisesinin sonuçları bağlamında görülmektedir. Rivayetlere bakıldığında, İfk hadisesinin sonucu olarak, Hz. Aişe'nin beraatini ilan eden ayetlerin inmesi, müfterilerin cezalandırılması ve Safvân b. Muattal ile Hassân b. Sâbit kavgası konularından bahsedilmektedir. Ancak Prideaux, Margoliouth ve Rodinson, kaynaklarda zikredilen sonuçların ötesinde, İfk hadisesi sürecinde Hz. Ali'nin Hz. Aişe'ye yönelik tavrından hareketle, Cemel Savaşını da İfk hadisesinin sonuçları bağlamında değerlendirmektedirler.

Oryantalistlerin anlatımlarında, kaynaklarına nispetle görülen ikinci tür ilişki ise *kaynakla uyumlu anlatımdır*. Bu bağlamda, gerek Hz. Aişe'nin evlilik yaşı gerekse İfk hadisesi konularında oryantalistlerin anlatımlarından çeşitli örnekler sunmak mümkündür. En bariz örnek, Hz. Aişe'nin hem evlilik, hem de zifaf yaşıyla ilgilidir. Bu konuya hiç temas etmeyen Sale haricindeki oryantalistlerin tamamı, öncelikle Hz. Muhammed ile Hz. Aişe'nin evliliğinin, nikâh akdi ve zifaf olmak üzere iki aşamada gerçekleştiğini anlatmaktadırlar. Birincil kaynakların hiçbirini kullanmayan Prideaux ve Long'un dahi, evliliğin iki adımından bahsetmesi oldukça ilginçtir. Öte yandan Hz.

Aişe'nin evlilik yaşı hakkında oryantalistler, nüanslarla da olsa, rivayetlerle uyumlu rakamlar telaffuz etmektedirler. Bu noktada belirtmemiz gerekir ki, Prideaux ve Long tarafından her iki meselenin *kaynakla uyumlu anlatım* sunulması, başka bir gerçeği işaret etmektedir. İki oryantalistin de Hristiyan din adamlarınca kaleme alınan polemik ve reddiye türü eserleri kullanmalarından hareketle, Hz. Aişe'nin evlilik yaşının Hz. Muhammed'e yönelik bir eleştiri konusu olarak işlendiği, dolayısıyla Hz. Aişe'nin yaşının kaynaklarla uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Oryantalistlerin, yaşı üzerinden Hz. Aişe'ye dair nitelemelerindeki değişim, birincil kaynakların anlatıma etkisini göstermesi bakımından oldukça önemli bir örnektir. Prideaux ve Long, Hz. Muhammed ile zifafa girdiğinde henüz dokuz-on yaşına ulaşmış Hz. Aişe'yi *kadın* şeklinde nitelerlerken; bu tanımlama on dokuzuncu yüzyıldan itibaren yerini *kız çocuğuna* bırakmıştır. Zira erken dönem kaynaklarında bizzat Hz. Aişe'ye isnad edilen rivayetlerde, o kendisini henüz bir *kız çocuğu* kabul etmektedir. Dolayısıyla birincil kaynakları ilk kullanmaya başlayan Sprenger'dan itibaren oryantalistlerin anlatımlarında Hz. Aişe, karşımıza artık bir *kadın* değil, *kız çocuğu* olarak çıkmaktadır.

*Kaynakla uyumlu anlatımın* daha somut yansımaları, birbirine ilişik olaylar bütününden müteşekkil İfk hadisesinde görülmektedir. Örneğin İfk hadisesinin zamanı konusunda, birincil kaynaklardan yoksun bir şekilde anlatım sunan Prideaux, herhangi bir tarihlendirmede bulunmamaktadır. Buna karşılık İslami ilimlerin temel eserlerinden tefsirleri esas alan Sale, rivayetlerle uyumlu bir anlatım sergilemektedir. Her ne kadar rivayetlerde İfk hadisesinin zamanı konusunda iki farklı görüş dile getirilmiş olsa da, Sale ve sonraki dönem oryantalistlerinin bu iki rivayet arasından birini tercih ettikleri tespit edilmiştir. Ancak bu noktada altını çizerek belirtmemiz gerekir ki, olayın zamanı konusunda tercih edilen görüş, Muir örneğinde olduğu gibi, oryantalistin kendi algı ve yaklaşımını desteklemeye hizmet etmesi amacıyla seçilebilmektedir.

Oryantalistlerin İfk hadisesinin arka planıyla ilgili anlatımlarına bakıldığında, yine *kaynakla uyum* dikkati çekmektedir. Kaynaklar, Benî Mustalik Gazvesi bahsinde ele aldıkları İfk hadisesinin öncesinde Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği ve İbn Übey'in fitne faaliyetlerinden bahsederler. Prideaux, yine bu olaylara temas etmezken; Sale, tefsirleri esas aldığı için, sadece İfk hadisesinin sebebinden itibaren konuya

değindir. Fakat Long'dan itibaren her iki konu, İfk hadisesi anlatımlarında sunulmaya başlamıştır. Ne var ki ikincil kaynakları kullanmasından mütevellit Long, bu olayları İfk hadisesinin arka planı bağlamında değerlendirme noktasında, kesin ifadelerden uzak durur. Ancak, birincil kaynakları esas alan Muir, Margoliouth ve Rodinson, bir taraftan ilgili konular üzerinde dururken, diğer taraftan kendi algı ve yaklaşımlara göre İfk hadisesinin arka planını şekillendirmektedirler. Watt ise İfk hadisesinin arka planına İbn Übey'in faaliyetlerini koyduğu için, anlatımında Hz. Muhammed'in Cüveyriye ile evliliği hususuna yer vermez.

*Kaynakla uyumlu anlatıma* bir diğer örnek, Hz. Aişe'nin gerdanlığını kaybettikten sonra ordunun gerisinde kalması ve akabinde Safvân b. Muattal'ın onu bularak Medine'ye getirmesi olayıdır. Kaynaklar, ilgili olayı nüanslarına rağmen benzer şekilde kaydetmektedirler. Rivayetlerin kritiğiyle gösterdiğimiz üzere, İbn Hişâm'a nazaran Vâkıdî anlatımında göze çarpan bazı ilaveler, olayın gerçeklik vurgusunu arttırmayı amaç edinmiş gözükmektedir. Ancak bu ilaveler haricinde rivayetlerde, mahiyeti ve kronolojisi itibariyle olayın kurgusuna etki eden ciddi farklılıklardan söz etmek mümkün değildir. Dolaylı bir şekilde ikincil kaynakları kullanan Prideaux, İfk hadisesine sebep olay hakkında hiçbir malumat paylaşmaz. Ancak tefsirlerden istifade eden Sale'den itibaren bütün oryantalistler, özet veya detaylı bir şekilde, olayı kaynaklara uyumlu halde aktarmaktadırlar.

On dokuzuncu yüzyıldan sonra görmeye başladığımız kaynakla uyumlu anlatıma bir diğer örnek İfk hadisesinin süreci bahsidir. Oryantalistlerin İfk hadisesi anlatımlarında en ciddi ayrışmanın müşahade edildiği bölümlerden biri, Hz. Aişe'nin Safvân ile Medine'ye ulaşmasından olayın vahiyle açıklığa kavuşması arasında cereyan eden olayların sürecidir. Erken dönem kaynaklarda İfk hadisesinin süreciyle ilgili rivayetlerde, gerek muhteva gerek kronoloji açısından farklılıklar bulunmasına rağmen, işlenen temaların ortak olduğu görülmektedir. Bu temalar, tercih edilen rivayete bağlı olarak, Muir, Margoliouth, Watt ve Rodinson tarafından ele alınırken, önceki dönem oryantalistleri bu hususlara temas etmemektedirler.

Müfterilerin kimliği ve durumu da kaynakla uyumlu anlatım çerçevesinde değerlendirilebilecek bir diğer örnektir. İfk hadisesi rivayetlerinde müfterilere, kimlikleri ve cezalandırılmaları bağlamında olmak üzere, iki kere temas edilmektedir. Rivayetler, gerek kendi içerisinde, gerekse farklı kaynaklardaki rivayetlerle mukayese



edildiğinde, müfteriler mevzusu çetrefilli bir konuya dönüştüğü görülmektedir. Buna rağmen, İfk hadisesi anlatımlarında, müfterilerin kimliği ve İbn Übey hariç diğerlerinin cezalandırıldığı konusunda genel bir kabul oluşmuştur. Öyle ki, İfk hadisesinin hemen hemen hiçbir detayına değinmeyen Prideaux dahi isimlerini vermese de, müfterilerin cezalandırıldığını söylemektedir. Bunun yanında, Sale, yine tefsirleri esas almakla, İslam tarihi kaynaklarında ismi geçmeyen Zeyd b. Refia'yı da müfteriler arasında zikretmektedir. Öte yandan, Prideaux hariç tüm oryantalistler, İbn Übey'in cezadan muaf tutulduğunu ifade etmektedirler. Ancak, kaynakla uyumlu bir şekilde anlatımlarında İbn Übey'in iftirayı çıkaran olduğunu istisnasız belirtmektedirler.

Oryantalistlerin kaynakla uyumlu anlatımları çerçevesinde değineceğimiz son husus, İfk hadisesinin sonuçları konusudur. Erken dönem kaynakları, İfk hadisesinin sonucu bağlamında ayetlerin nazil olmasını, müfterilerin cezalandırılmasını ve Safvân-Hassân kavgasını zikretmektedir. Benzer şekilde, erken dönem kaynakları kullanan oryantalistler de aynı temaları ele almaktadırlar. Ancak Prideaux, detay vermeksizin, sadece ayetlerin indiğini ve müfterilerin cezalandırıldığını söylerken; konuyu ilgili ayetler çerçevesinde işleyen Sale de Safvân-Hassân kavgasına değinmemektedir. Yine, ikincil kaynaklar üzerinden İfk hadisesi anlatımı sunan Long da Prideaux ve Sale ile aynı hususlardan bahsetmektedir.

Oryantalistlerin anlatımları ve kaynak ilişkisine dair son tespitimiz, *kaynağa rağmen anlatım* olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede biri Hz. Aişe'nin yaşı, diğeri İfk hadisesi anlatımında olmak üzere iki örnek sunabiliriz. Prideaux ve Long, Hz. Aişe'nin evlendiği yaşı küçük bulduklarını belirtirler. Bunun yanında, Arabistan gibi iklimi sıcak bölgelerde, kızların erken olgunlaştıklarını savunarak Hz. Aişe'nin fizikî olarak evlenebilecek duruma geldiğini iddia ederler. Oysa kaynaklarda böyle bir iddiayı destekleyecek mahiyette ifadeler yer almadığı gibi, tam aksine, özellikle İfk hadisesi anlatımlarında Hz. Aişe'ye isnad edilen rivayetlerde, onun fiziken küçük olduğu vurgulanır. Dolayısıyla Prideaux ve Long'un anlatımları, kaynağa rağmen gelişmektedir. Nitekim on dokuzuncu yüzyıldan itibaren erken dönem kaynaklarını kullanan oryantalistlerin anlatımlarında, bu iddiaya rastlanmamaktadır.

Bu bağlamda bir diğer tespitimiz ise Muir'in İfk hadisesinin dolaylı sonuçlarından bahsederken, Ahzâb suresinden bazı ayetlerin nazil olduğunu iddia

etmesidir. Muir'e göre İfk hadisesinin Hz. Muhammed'in diğer eşlerine de yönelik yansımaları olmuş ve Ahzâb suresinde onlara çeşitli uyarılar gelmiştir. Ancak, kaynaklarda bu yönde ifadeler yer almadığı gibi, Ahzâb suresinde Hz. Muhammed'in eşlerine yapılan uyarıların bağlamı İlâ olayı ilişkilendirilmektedir.

Oryantalistlerin Hz. Aişe'nin yaşı ve İfk hadisesi özelinde anlatımlarına kaynak merkezli baktığımızda, belirgin değişimin on dokuzuncu yüzyılda yaşandığı görülmektedir. Oryantalistlerin mezkûr iki konu hakkında ifade ettikleri görüş ve yorumlar, ortaya attıkları iddialar ile iki olaya dair yaklaşımları, eserlerine yansıyan anlatımlarında sunulmaktadır. Dolayısıyla bunların doğruluğu ve sıhhatini tespit etmek için mümkün merteye erken kaynaklarla mukayeseli bir şekilde değerlendirmek elzemdir. Nitekim incelediğimiz oryantalistlerin kaynakları ne derece birincil kaynaklara dayanmaktaysa, yorumlar haricindeki anlatımları da aynı derecede objektif hale gelmektedir. Ancak bu çıkarımın her şart ve koşulda geçerli olduğunu iddia etmek mümkün değildir. Muir'in rivayetleri kullanarak İfk hadisesini Hz. Aişe'nin kıskançlığı üzerine bina etmesi örneğinde olduğu gibi, *rivayet seçiciliği* oryantalistlerin anlatımlarında başvurdukları yöntemlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca İfk hadisesi anlatımlarında Margoliouth ve özellikle Rodinson'da müşahade edilen *anakronik yaklaşım* örnekleri de oryantalistlerin anlatımlarında tespit ettiğimiz sorunlardan biridir. Son olarak, oryantalistin her türlü aidiyetinden ve taşıdığı dinî veya siyasi kimliğinden bağımsız bir şekilde olaylara objektif yaklaşımını beklemek, fazla iyi niyet barındıran bir beklenti kabul edilebilir; ancak en azından onların *ön yargılı* yaklaşımdan uzak durması, akademik etik açısından elzemdir. Prideaux'un, İslam'a reddiye amacıyla yazılan bir eserin Latince çevirisine eklenmiş ifadeleri kritik etmeksizin, Hz. Aişe'yi *şehvetperest* olarak niteleyen ithamlarına dayanak yapması, onun *ön yargılı* yaklaşımının somut bir örneğidir.

Çalışmamız boyunca işaret ettiğimiz bu hususların yanında, özellikle Prideaux ve Long'un kaynaklarından hareketle, hem bir tespiti ifade edebilir, hem de buna bağlı bir teklif sunabiliriz. Bu iki oryantalistin kaynakları üzerinden yaptığımız kritik sonucunda, XV-XVI. yüzyıllarda yoğunlaşan Latince çalışmaların, oryantalist zihniyeti büyük ölçüde etkilediği görülmektedir. Bu çalışmaların ise ağırlıklı olarak, Hristiyan Araplar tarafından kaleme alınan X-XII. yüzyıllara ait reddiye türü eserlerden beslendiği anlaşılmaktadır. Maalesef, ülkemizde her iki döneme dair

Çalışmaların eksikliği, dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, oryantalizmin kökenlerinin doğru anlaşılması için, ilgili dönem ve coğrafyaya yönelik çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır.

Sonuç olarak, günümüz akademi dünyasında hâlâ güncelliğini koruyan Hz. Aişe'nin yaşı ve İfk hadisesi örnekleminde ele aldığımız oryantalistlerin anlatım-kaynak ilişkisi, zihnî değişimin olmasa da, kavramsal ve metodik değişimin tarihsel izlerine işaret etmektedir. Değişimin sadece birincil kaynakların kullanılmasıyla sağlandığı yönünde cüretkâr bir iddia içerisinde olmak elbette mümkün değildir, ancak değişimin çok önemli bir parçası olduğu kuşkusuzdur.



## KAYNAKÇA

Abay, Sabire. **Müslümanlarla Hristiyanlar Arasındaki Teolojik İlişkilerin İlk Döneminde Abdülmesih el-Kindî'nin Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'ye Reddiyesi Örneği**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002.

Abbott, Nabia. **Aishah, The Beloved of Mohammed**, the University of Chicago Press, Chicago Illionis, 1942.

Abbott, Nabia. **Ayşe: Hz. Muhammed'in Sevgili Eşi**, çev. Tuba Asrak Hasdemir, Yurt Kitap Yayınları, Ankara, 1999.

Abdurrahmân, Âişe, bintü's-Şâtî. **Rasûlullah'ın Annesi ve Hanımları**, çev. İsmail Kaya, Cilt: 1-2, 2. Baskı, Uysal Kitabevi, Konya, t.y.

Abisaab, Rula. "Bahā' al-Dīn al-Āmilī", **Christian-Muslim Relations, Volume 10. Ottoman and Safavid Empires (1600-1700)**, Ed. David Thomas ve John Cheswort, Brill, Leiden&Boston, 2017, ss. 507-514.

Abisaab, Rula. **Converting Persia: Religion and Power in the Safavid Empire**, I.B. Tauris, New York, 2004, ss. 79-81.

Adalıoğlu, Hasan Hüseyin. "William Montgomery Watt ve İlk Devir İslam Tarihine Tarihselci Bakış", **İslâmî İlimler Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 2, 2008, ss. 33-46.

Adıbelli, Ramazan. "İlk Fransızca Kur'an Tercümesi: André Du Ryer ve L'Alcoran de Mahomet Adlı Eseri", **Bilimnâme**, Sayı: 43, 2020, ss. 213-245.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/856). **el-Musned**, Cilt: 1-6, Mu'essesetu Kurtuba, Kahire.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 241/856). **el-Musned**, nşr. Ebû'l-Mu'âtî en-Nûrî, Cilt: 1-6, Âlemu'l-Kutub, Beyrût, 1419/1998.

Aikin, John ve William Enfield, "Marracci, Lewis", **General biography or, Lives, critical and historical, of the most eminent persons of all ages, countries, conditions, and professions, arranged according to alphabetical order**, Smeeton, London, Cilt: 6, 1818.

Aksu, Ali "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebepler ve Sonuçları Açısından)", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 8, Sayı: 1, Haziran 2004, ss. 1-22.

Algül, Hüseyin. "İslam Tarihinden Örneklerle İftira Olayına Tahlîlî Bir Bakış", **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 9, Sayı: 9, 2000, ss. 131-141.

Ali, Farman ve Humaira Ahmad, "Early Christian Sirah Writings of Subcontinent: A comparative study of their methods, impact and cogitating on new contemporizing methodology", **Journal of Islamic Thought and Civilization**, Cilt: 8, Sayı: 1, 2018, ss. 129-143.

Ali, Kecia. **The Lives of Muhammad**, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2014.

Altıntaş, Fatma Betül. **Tarihsel Eleştiri Yöntemleri: Tenkidi ve İslâmî Rivayetlere Uygulanması Sorunu**, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2000.

Âlûsî, Nu'mân b. Mahmûd. **el-Cevâbü'l-fesîh limâ leffekahû 'Abdülmesîh**, Cilt: 1-2, Dâru'l-Beyani'l-Arabî, Kahire, 1987.

Âmilî, Bahâuddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdissamed (ö. 1031/1622). **el-Mihlât**, nşr. Muhammed Abdülkerim Nimerî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

Andreas, Johannes. **The confusion of Muhamed's sect, or a confutation of the Turkish Alcoran: Being a discovery of many secret policies and practices in that religion, not till now revealed**, çev. Joshua Notstock, H. Blunden, Londra, 1652.

Anonim, **The life of the Reverend Humphrey Prideaux, D.D., Dean of Norwich. With several tracts and letters of his, upon various subjects**, Printed for J. and P. Knapton, London, 1748.

Apak, Adem. **Anahatlarıyla İslam Tarihi**, Cilt: 1-4, 4. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2009.

Arslan, İhsan. “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?”, **Trabzon İlahiyat Dergisi** 6/1, Bahar 2019, ss. 37-72.

Aslan, Abdullah. **Bahauddin el-Âmilî ve el-Mihlât Kitabı**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2007.

Avcı, Casim. “Mes’ûdî, Ali b. Hüseyin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 29, TDV Yayınları, Ankara, 2009, ss. 353-355.

Avcı, Casim. “Takvîmü’l-Buldân”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 39, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 492-493.

Aydar, Hidayet. “Kur’ân – Tercümesi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 26, TDV Yayınları, Ankara, 2002, ss. 404-409.

Aydın, Fuat. “Batı’nın İslâm Anlayışının Doğulu Kökenleri ya da Abdülmesîh İshâk el-Kindî’nin Risâle’sinin Serencamı”, **Erken Klasik dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim**, Ed. Seyfi Kenan, Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), İstanbul, 2010, ss. 234-238.

Ayğın, Abdurrahim. “Osmanlılarda Resimli Silsilenâme Geleneği: 16. Yüzyıl Sonu – 17. Yüzyıl Başları”, **ARTS: Artuklu Sanat ve Beşerî Bilimler Dergisi**, Sayı: 4, 2020, ss.154-181.

Aykaç, Mehmet. “Cemâl el-Hüseyni”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 303-304.

Azimli, Mehmet. “Hz. Aişe’nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğın Çıkması”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2003, ss. 28-37.

Azimli, Mehmet. **Siyeri Farklı Okumak**, 4. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

Bayur, Yusuf Hikmet. **Hindistan Tarihi**, Cilt: 1-3, 2. Baskı, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1987.

Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir (ö. 279/892). **Ensâbü’l-Eşrâf**, Cilt: 1-13, thk. Süheyl Zekkar, Beyrût, 1997.

Demiray, Belkıs Özsoy. “İngiliz Müsteşrik William Muir’in Siyer Kaynaklarına Yaklaşımı”, **İSTEM**, Yıl: 15, Sayı: 30, 2017, ss. 393-412.

Bell, Richard. **The Quran, Translated, with a critical re-arrangement of the Surahs**, Cilt: 1-2, T. & T. Clark, Edinburgh, 1937.

Bennett, Clinton. “Alexander Ross, Huge Ross, Thomas Ross”, **Christian-Muslim Relations. Volume 6. A Bibliographical History. Western Europe (1500-1600)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, J. Brill, Leiden&Boston, 2014, ss. 290-320.

Bennett, Clinton. “Jean Gagnier”, **Christian-Muslim Relations. Volume 13. Western Europe (1700-1800)**, Ed. David Thomas ve John Cheswort, Brill, Leiden&Boston, 2019, ss. 182-187.

Bennett, Clinton. “Muir, Sir William”, **Islam, Judaism, and Zoroastrianism**, Ed. Zayn R Kassam, Yudit Kornberg Greenberg, Jehan Bagli, Springer, Dordrecht, The Netherlands, 2018.

Bennett, Clinton. “Victorian Images of Islam”, **International Bulletin of Missionary Research**, Temmuz 1991, ss. 115-119.

Bennett, Clinton. **In Search of Muhammad**, 2. Baskı, Cassell, London, 1999.

Bevilacqua, Alexander. “The Qur’an Translations of Marracci and Sale”, **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Sayı: 76, 2013, ss. 93-130.

Beydâvî, Ebû Sa’îd Abdullâh b. Ömer el-Şîrâzî (ö. 685/1286). **Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te’vîl**, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar‘aşlî, Cilt: 1-8, Dâru İhyâ’i’t-Turâsi'l-Arabî, Beyrût, 1418.

Birişik, Abdülhamit. “Hint Alt Kıtasında Son Üç Asır Sîret Kitaplarında Görülen Muhteva Değişiminin Nedenleri”, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 2, 2011, ss. 21-52.

Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Hârezmî (ö. 440/1049). **el-Âsâru'l-Bâkiye ani'l-Kurûni'l-Hâliye**, y.y., t.y.

Blanks, David R. ve Michael Frassetto (Ed.). **Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other**, St. Martin’s Press, New York, 1999.



Bobzin, Hartmut. "The Translations of the Qur'ân", **Encyclopaedia of the Qur'ân**, Ed. Jane Dammen McAuliffe, Cilt: 6, Brill, Leiden-Boston, 2006, ss. 340-358.

Bosworth, C. E. "The Study of Islam in British Scholarship", **Mapping Islamic Studies: Genealogy, Continuity and Change**, Ed. Azim Nanji, Mouton de Gruyter, Berlin ve New York, 1997.

Bottini, Laura. "The Apology of al-Kindî", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 1. (600-900)**, Ed. David Thomas ve Barbara Roggema, Brill, Leiden&Boston, 2009, ss.585-594.

Brown, Jonathan A. C. "Appendix 1: Marracci and Ockley on Aisha's Marriage to the Prophet", **Misquoting Muhammad: The Challenge and Choices of Interpreting the Prophet's Legacy**, Oneworld Publications, England, 2014.

Bryant G. J. **The Emergence of British Power in India: 1600-1784; A Grand Strategic Interpretation**, The Boydell Press, Woodbridge, 2013.

Buaben, Jabal Muhammad. **The Life of Muhammad (S. A. W.): In British Scholarship -A Critique of Three Key Modern Biographies of the Prophet Muhammad (S. A. W.)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), The Faculty of Arts University of Birmingham, 1995.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/870). **el-Câmiü's-Sahîh**, Dâru İbn Kesîr, Beyrût, 2002.

Burman, Thomas E. "European Qur'an Translations, 1500-1700", **Christian-Muslim Relations. Volume 6. A Bibliographical History. Western Europe (1500-1600)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, J. Brill, Leiden&Boston, 2014, ss. 25-38.

Bush, George. **The Life of Mohammed; Founder of the Religion of Islam, and the of the Empire of the Saracens**, J&J. Harper, New York, 1833.

Cahen, Claude. “La ‘Chronique des ayyoubides’ d’al-Makīn b. al-‘Amīd”, **Bulletin d’études orientales (BOS)**, Cilt: 15, 1958, ss. 109-184.

Canatar, Mehmet. “Cenâbî Mustafa Efendi”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 352-353.

Canatar, Mehmet. **Müverrih Cenabi Mustafa Efendi ve Cenabi Tarihi**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1993.

Carson, Penelope. **The East Company and Religion, 1698-1858**, The Boydell Press, Woodbridge, 2013.

Chaghatai, Muhammad Ikram. “Dr. Aloys Sprenger (1813–1893): His Life and Contribution to Urdu Language and Literature”, **Iqbal Review**, Cilt: 36, Sayı: 1, Nisan 1995, ss. 77–99.

Cici, Recep. “İmamzâde, Muhammed b. Ebû Bekir”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 22, TDV Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 210-211.

Coşkun, Selçuk. “Hadislerin Tarihe Arzı’nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Aişe’nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme)”, **EKEV Akademi Dergisi**, Yıl: 8, Sayı: 20, Yaz 2004, ss. 177-196.

Daniel, Norman. **Islam and the West: The Making of an Image**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980.

Daniel, Norman. **Islam, Europe and Empire**, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1966.

Demirci, Selim. “el-Hatîb et-Tebrizî ve *Mişkâtü'l-Mesâbih*’i Üzerine”, **Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)**, Cilt: 12, Sayı: 2, 2014, ss. 95-113.

Dermenghem, Émile. **The Life of Mahomet**, Fransızcadan İngilizceye çev. Arabella Yorke, George Routledge and Sons, Londra, 1930.

Di Cesare, Michelina. **The Pseudo-Historica Image of the Prophet Muhammad in Medieval Latin Literature: A Repertory**, Du Gruyter, Göttingen, 2012.

Dodson, Michael S. **Orientalism, Empire, and National Culture: India, 1770-1880**, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2007.

Doğrul, Ömer Rıza. “Hz. Aişe”, **Büyük İslam Tarihi: Asr-ı Saadet**, Muharrir: Mevlânâ Şibli, çev. Ömer Rıza Doğrul, Günümüz Türkçesine Aktaran: Osman Zeki Mollamehmedoğlu, Eser Kitabevi, İstanbul, 1974, ss. 141-151.

Du Ryer, André. **L’Alcoran de Mahomet, traduit d’Arabe en François. Par le Sieur Du Ryer**, Sieur de la Garde Malezair, Chez Antoine de Sommerville, Paris, 1649.

Ebû Dâvûd, Suleymân b. el-Eş‘âs es-Sicistânî (ö. 275/889), **Sunenu Ebî Dâvûd**, nşr. Şu‘ayb el-Arnaût, Cilt: 1-8, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.

Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî (ö.463/1071). **ed-Durer fî İhtisâri'l-Meğâzî ve's-Sîyer**, nşr. Şevkî Sayf, Dâru'l-Ma‘ârif, Kahire.

Ebû'l-Fidâ, İsmâ‘îl b. Alî (ö. 732/1332). **el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, Cilt: 1-4, el-Matba‘atu'l-Huseyniyye.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî b. Mahmûd el-Eyyûbî (ö. 732/1331). **Târîhu Ebi'l-Fidâ el-Müsemma el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, Cilt: 1-2, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrût, 1997.

Elmalı, Hüseyin. “el-Keşkûl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 25, TDV Yayınları, Ankara, 2002, ss. 324-325.

Elmarsafy, Ziad. **The Enlightenment Qur’ân: The Politics of Translation and the Construction of Islam**, Oneworld Publications, Oxford, 2009.

Erkocaaslan, Recep. “Benî Mustalik Gazvesi Esnasında Ortaya Çıkan Nifak Hareketleri ve İfk Olayı”, **Diyanet İlmî Dergi**, Cilt: 51, Sayı: 1, 2015, ss. 129-160.

Erkocaaslan, Recep. “Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber İle Evliliği ve Evlilik Yaşı”, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 51, Ağustos 2017, ss. 1234-1247.

Erşahin, Seyfettin. “Batılı Oryantalistlerin Hz. Aişe Konusuna Yaklaşımı”, **Müminlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)**, Ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas, 2017.

Erşahin, Seyfettin. “İslam Peygamberine Batı Oryantalizminin İndirgemeci Bakışının Arka Planı”, **Modern Türklük Araştırmaları Dergisi**, Cilt: 10, Sayı: 2, Haziran 2013, ss. 7-32.

Erul, Bünyamin. “Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu On Dokuz mu?”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 19, Sayı: 4, 2006, ss. 637-649.

Feingold, Mordechai. “‘The Turkish Alcoran’: New Light on the 1649 English Translation of the Koran”, **Huntington Library Quarterly**, Cilt: 75, Sayı: 4, Kış 2012, ss. 475-501.

Gagnier, John. **La Vie de Mahomet: traduite et compilée de l'alcoran, des traditions authentiques de la Sonna, et des meilleurs auteurs arabes**, Cilt: 1-2, Richard Bell, Amsterdam, 1732.

Gardner, Brian. **The East India Company: A History**, Rupert Hart-Davis, London, 1971.

Gibb, H. A. R. "Abu'l-Fidâ", **The Encyclopaedia of Islam (new edition)**, Cilt: 1, Brill, Leiden, 1960, ss. 118-119.

Gibb, H. A. R. "Obituary Notes: David Samuel Margoliouth, 1858-1940", **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Sayı: 3, 1940, ss. 392-394.

Gibbon, Edward. **The Life of Mahomet**, Houghton Milfin, Boston, 1859.

Glei, Reinhold F. "John of Damascus", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History, Vol. 1 (600-900)**, Brill, Leiden&Boston, 2009, ss. 295-301.

Gorton, John. "Gagnier, John", **A General Biographical Dictionary**, Cilt: 2, Sayı: 3, Whittaker & Co., Ave-Maria Lane, Londra, 1838.

Gorton, John. "Long (Roger)", **A General Biographical Dictionary**, Cilt: 2, Whittaker & Co., Ave-Maria Lane, London.

Gorton, John. "Marracci, Lewis", **A General Biographical Dictionary**, Whittaker & Co., London, Cilt: 2, 1838.

Görgün, Tahsin. "Watt, William Montgomery", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 43, TDV Yayınları, İstanbul, ss. 148-152.

Guadagnolo, Philippo. **Apologia Pro Christiana Religione**, Typis Sac. Congreg. de Prop. Fide, Roma, 1631.

Guenter, Alan M. "The Image of the Prophet as Found in Missionary Writings of the Late Nineteenth Century", **The Muslim World**, Cilt: 90, Bahar 2000, ss. 43-70.

Gunny, Ahmad. **Images of Islam in Eighteenth-Century Writings**, Grey Seal, England, 1996.

Günaltay, M. Şemseddin. **İslâm Tarihinin Kaynakları, Tarih ve Müverrihler**, Haz. Yüksel Kanar, Endülüs Yayınları, İstanbul, 1991.

Günarşlan, Hüseyin. “İngiliz Doğu Hindistan Şirketinin Hindistan’ı İşgal Süreci”, **Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 17, Haziran 2019, ss. 87-102.

Halft, Dennis. **The Arabic Vulgate in Safavid Persia: Arabic Printing of The Gospels, Catholic Missionaries, and The Rise of Shī‘ī Anti-Christian Polemics**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Freie Universität Berlin, Berlin, 2016, ss. 98-145.

Halil, İmadüddin. “Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi” Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt’ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma- I”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı, 7, 2013, ss. 163-168.

Halil, İmadüddin. “Müsteşrikler ve Siyer-i Nebi” Çağdaş İngiliz Müsteşrik Montgomery Watt’ın Yöntemi Üzerine Mukayeseli Bir Araştırma- II”, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 4, Sayı, 8, 2013, ss. 229-242;

Hamidullah, Muhammed. **İslam Peygamberi**, çev. Mehmet Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul, 2017.

Hamilton, Alastair and Francis Richard, **Andre Du Ryer and Oriental Studies in Seventeenth-Century France**, Oxford University Press, Oxford, 2004.

Hamilton, Alastair. “After Marracci: The Reception of Ludovico Marracci’s Edition of The Qur’an in Northern Europe from the Late Seventeenth to the Early Nineteenth Centuries”, **Journal of Qur’anic Studies**, Cilt: 20, Sayı: 3, 2018, ss. 175-192.

Harman, Ömer Faruk. “el-Cevâbü’l-fesîh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 7, TDV Yayınları, İstanbul, 1993, s. 428.

Harman, Ömer Faruk. “Yuhanna ed-Dımaşkî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 43, TDV Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 580-582.

Hashemipour, Behnaz. “Āmilī: Bahā’ al-Dīn Muhammad ibn Husayn al-Āmilī”, **The Biographical Encyclopedia of Astronomers**, Ed. Thomas Hockey ve diğerleri, Springer, USA, 2007.

Hatiboğlu, İbrahim. “Mesâbîhu’s-Sünne”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 29, TDV Yayınları, Ankara, 2004, ss. 258-260.

Hemedânî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 899/1493), **es-Seb’iyyat fi mevâ’izi’l-beriiyyat**, (Müstensih: Selman b. Mustafa), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yer No: 36050, yy., İstinsah Tarihi: 15 Muharrem 1036 (6 Ekim 1626), Varak sayısı: 88.

Hemedânî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 899/1493). **Günlerin Sırları ve Hikmetleri: Seb’iyyât**, çev. Naim Erdoğan, Pamuk Yayıncılık, İstanbul, 2020.

Hıdır, Özcan. “Batı’da Hz. Muhammed İmajı, (M. Watt Örneği)”, **Diyanet İlmi Dergi**, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) Özel Sayı, 2. Baskı, Ankara, 2003, ss. 297-306.

Hıdır, Özcan. “XX. Yüzyıl Oryantalist Çalışmalarda Hz. Peygamber İmajı”, **İLAM Araştırma Dergisi**, Cilt: 3, Sayı: 2, 1998, ss. 141-165.

Hıdır, Özcan. **Batı’da Hz. Muhammed İmajı**, 2. Baskı, İnsan Yayınları, 2019.

Holt, P. M. "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale", **Historians of the Middle East**, Ed. Bernard Lewis ve P. M. Holt, Oxford University Press, London, 1962, ss. 290-302.

Hourani, Albert. "Western Attitudes towards Islam", **Europe and the Middle East**, University of California Press, Great Britain, 1980.

Hoyland, Robert G. **Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam**, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1997.

Ibn Warraq. **Defending the West: A Critique of Edward Said's Orientalism**, Prometheus Books, New York, 2007.

Inden, Ronald. "Orientalist Constructions of India", **Modern Asian Studies**, Cilt: 20, Sayı: 3, 1986, ss. 401-446.

Iogna-Prat, Dominique and John Tolan, "Peter of Cluny", **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3. (1050-1200)**, Ed. David Thomas ve Alex Mallett, Brill, Leiden&Boston, 2011, ss. 604-610.

İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdullâh b. Muhammed b. Abdilberr el-Kurtubî (ö.463/1071). **el- İstî'âb fî Ma'rifeti'l- Ashâb**, nşr. Alî Muhammed el-Becâvî, Cilt: 1-4, Dâru'l-Cîl, Beyrût, 1413/1992.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1448). **el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe**, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Alî Muhammed Mu'avvad, Cilt: 1-8, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 1415/1994.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik (ö. 218/833). **es-Sîretü'n-nebeviyye**, Cilt: 1-4, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.



İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk Yesâr (ö. 151/768). **Sîretü'n-nebeviyye**, thk. Ahmed Ferid Mezidî, Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, Beyrût, 2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/ 845). **et-Tabakâtü'l- Kübrâ**, Cilt: 1-10, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l- Hancı, Kahire, 2001.

İlhan, Avni. "Müfid, Şeyh", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV yayınları, Ankara, 2020, ss. 502-503.

Irwin, Robert. **For Lust of Knowing: The Orientalists and their Enemies**, Allen Lane Press, London, 2006.

Irwin, Robert. **Oryantalistler ve Düşmanları**, Çev. Bahar Tırnakcı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2008.

İşçimen, Tuba. **Cenâbî Mustafa'nın Dürr-i Mekkûn'unda İlk Dönem İslâm Tarihi**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul, 2019.

Jeffery, Arthur. "David Samuel Margoliouth", **Moslem World**, Cilt: 30, Sayı: 3, 1940, ss. 295-298.

Kâtib Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh Hâcî Halîfe (ö. 1067/1957). **Keşfu'z-Zunûn an Esâmî'l-Kutubi'l-Funûn**, Cilt: 1-6, Mektebetu'l-Muşennâ, Bağdad, 1941.

Kara, Seyfullah. "İfk Hadisesinde Hz. Aîşe," **Müminlerin Annesi Hz. Âişe (Uluslararası Sempozyum Bildirileri)**, Ed. Ali Aksu, Sivas Belediyesi Yayınları, Sivas, 2017, ss. 33-42.

Kara, Seyfullah. "İfk Olayının Etkileri ve Olayla İlgili Ortaya Konan Tavırlar," **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 15, 2001, ss. 343-382.

Kara, Seyfullah. “İslam’a Karşı Oryantalist Paradigma ve Bu Paradigmanın Geçirdiği Evrimin Pragmatist Arka Planı”, **Tabula Rasa-Felsefe&Teoloji**, Yıl: 5, Sayı: 14, 2005.

Kavas, Ahmet. “Vefâyat: Maxime Rodinson (1915-2204)”, **İslâm Araştırmaları Dergisi**, Sayı: 12, 2004, ss.163-166.

Khatib, Abdallah. “Remarks on Abraham Hinckelmann’s Second printed copy of the Quran in Europe”, **Aligarh Journal of Quranic Studies**, Cilt: 4, Sayı: 2, Ekim 2021, ss. 29-50.

Kindî, Abdülmesîh b. İshâk. **The apology of Al Kindy, Written at the court of Al Mâmûn (A.H. 215; A.D. 830) in defense of Christianity against Islam. With an essay on its age and authorship read before the Royal Asiatic Society**, Ed. ve çev. William Muir, Smith, Elder & Co., London, 1882.

Koelle, Sigismund. **Mohammed and Mohammedanism: Critically Considered**, Rivingtons, London, 1889.

Kritzeck, James. **Peter the Venerable and Islam**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1964.

Küçük, Hülya. “Rodinson, Maxime”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 35, TDV Yayınları, İstanbul, 2008, s. 153-154.

Law, David R. **The Historical-Critical Method: A Guide for the Perplexed**, Continuum, London, 2012.

Lewis, Bernard. **Islam and the West**, Oxford University Press, New York, 1993.

Long, Roger. “An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion”, **The History of Saracens**, ss. 1-80.

Lyall, C. J. “Orbituary Notices: Sir William Muir”, **The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland**, Cilt: 37, Sayı: 4, Ekim 1905, ss. 875-879.

Mahallî, Celâleddîn ve Celâleddin es-Suyûtî. **Tefsîrû'l-Celâleyn**, 2. Baskı, Dâru'l-Mizan, İstanbul, 2021.

Malcolm, Noel. “The 1649 English Translation of the Koran: Its Origins and Significance”, **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Cilt: 75, 2012, ss. 261-295.

Maqsood, Ruqaiyyah Waris. **Hazrat A'isah Siddiqah (R.A.A) A Study of Her Age at the Time of Her Marriage**, IPCI: Islamic Vision, United Kingdom, 1996.

Margoliouth, David S. **Mohammed and the Rise of Islam**, 3. Baskı, The Knickerbocker Press, New York, 1905.

Marracci, Ludovico. **Alcorani Textus Universus ex correctioribus Arabum exemplaribus descriptts, ac ex Arabico idiomate in Latinum translatus**, Ex Typographia Seminarii, Patavii, 1698.

Massignon, Louis. “Kindî, ‘Abd al-Masîh b. Ishâk”, **Encyclopaedia of Islam**, Cilt: 4, Brill, Leiden, 1987.

Matar, Nabil. “Alexander Ross and the First English Translation of the Qur'an”, **The Muslim World**, Cilt: 88, Sayı: 1, 1998, ss. 81-92.

Matar, Nabil. “The Qur'an in English Writings, 1543-1697”, **Christian-Muslim Relations. Volume 6. A Bibliographical History. Western Europe (1500-1600)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, J. Brill, Leiden&Boston, 2014, ss. 11-24.

Mekîn, Circîs b. el-Amîd Ebi'l-Yâsir b. Ebi'l-Mükârim b. Ebi't-Tîbî. **Târîhu'l-Müslimîn min sâhibi şeriatî'l-İslâm ebi'l-Kâsım Muhammed ile devleti'l-atâbekiyyeti / Historia Saracenica: Qva Res Gestae Mvslimorvm Inde A Mvhammede Arabe Vsque ad initium Imperij Atabacaei**, Latinceye çev. Thomas Erpenius, Lugduni Batavorum, Maire, 1625.

Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Huseyn b. Ali (ö. 346/958). **et-Tenbîh ve'l-İşrâf**, nşr. Abdullâh İbrâhîm es-Sâvî, Dâru's-Sâvî, Kahire.

Metin, İsmail. “Maxime Rodinson, Mahomet, Éditions du Seuil, Paris 1994”, **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Cilt: 13, Sayı: 26, 2014, ss. 215-219.

Metin, İsmail. **Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı (Maurice Gaudefroy-Demombynes, Régis Blachère ve Maxime Rodinson Örneği)**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2005.

Mills, Simon. “Jean Gagnier’s *De Vita, Et Rebus Gestis Mohammedis*: Reading and Misreading the History of Islam in the Eighteenth Century”, **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Cilt: 84, Sayı: 1, 2021, ss. 167-206.

Minault, Gail. “Aloys Sprenger: German Orientalism’s ‘Gift’ To Delhi College”, **South Asia Research**, Cilt: 31 (1), 2011, ss. 7-23.

Moawad, Samuel. “‘Al-Makîn Jirjis ibn al-‘Amîd (the elder)”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 4 (1200-1350)**, Ed. David Thomas and Alex Mallett, Brill, Leiden&Boston, 2012, ss. 566-571.

Moukarzel, Joseph. “Gabriel Sionita”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, Brill, Leiden&Boston, 2017, ss. 722-742.

Muir, William. **The Life of Mahomet, with introductory chapters on the Original sources for the biography of Mahomet, and on the pre-Islamite history of Arabia**, Cilt: 1-4, Smith, Elder & Co., Londra, 1858-1861.

Muñoz, Fernando González. “Peter of Toledo”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 3. (1050-1200)**, Ed. David Thomas ve Alex Mallett, Brill, Leiden&Boston, 2011, ss. 478-482.

Murray, Gibert. “Margoliouth, David Samuel”, **The Dictionary of National Biography 1931-1940**, 2. Baskı, Ed. L. G. Wickham Legg, Oxford University Press, London, 1950, ss. 597-599.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). **el-Câmiü's-Sahîh**, Dâru Tayyibe, Riyad, 2006.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb el-Horasânî (ö. 303/916). **el-Müctebâ mine's-Sünen es-Sünenü's-Suğrâ**, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde, Cilt: 1-9, Mektebetü'l-Matbû Âti'l-İslâmiyye, Haleb, 1406/1986.

Newman, N. A. **Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries (632–900 A.D), Translations with Commentary**, Ed. N. A. Newman, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield Pennsylvania, 1993, ss. 355–545.

Norman, Daniel. **Islam and the West: The Making of an Image**, Dördüncü Baskı, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1980.

Ockley, Simon. **The History of Saracens, to which is prefixed, An Account of the Arabians or Saracens, of the Life of Mahomet, and of the Mahometan Religion, by a Learned Hand**, Cilt: 1-2, 3. Baskı, Anne Ockley, Cambridge, 1757.

Okumuş, Ömer. “Âmilî, Bahaeddin”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt: 3, TDV Yayınları, İstanbul, 1991, ss. 60-61.

Öz, Şaban. “Oryantalist Düşüncede Hz. Peygamber’i Tanımlama Paradoksu veya Oryantalist Tarafsızlar”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 7, Sayı: 2, 2007, ss. 171-184.

Öz, Şaban. **Farklı Siyeri Okumak: Bir Siyer Eleştirisinin Eleştirisi**, Araştırma Yayınları, Ankara, 2017.

Özaydın, Abdülkerim. “Ebü’l-Fidâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 10, TDV Yayınları, İstanbul, 1994, ss. 320-321.

Özaydın, Abdülkerim. “el-Muhtasar”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV Yayınları, Ankara, 2020, ss. 70-71.

Özaydın, Abdülkerim. “Mekîn”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003, ss. 553-554.

Özcan, Abdülkadir. “Sübhatü’l-Ahbâr”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 38, TDV Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 10-11.

Öztürk, Tuğba. “Toledo Koleksiyonu: Sebepleri ve Sonuçlarıyla İlk Oryantalist Çalışmalar”, **Milel ve Nihal**, Cilt: 12, Sayı: 1, 2015, ss. 55-80.

Öztürk, Yaşar Nuri. **Asrı Saadet’in Büyük Kadınları**, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul, 1998.

Perceval, Armand Pierre Caussin de. **Essai sur l'histoire des Arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet, et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane**, Cilt: 1-3, Firmin Didot, Paris, 1848.

Platti, Emilio. "Criteria for Authenticity of Prophecy in 'Abd al-Masih al-Kindî's Risâla", **Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthdays**, Ed. Andrew Rippin ve Roberto Tottoli, Brill, Leiden, 2014.

Pococke, Edward. **Specimen historiae Arabum, sive, Gregorii Abul Farajii Malatiensis de origine & moribus Arabum succincta narratio in linguam Latinam conversa, notisque è probatisimis apud ipsos authoribus, fusius illustrata**, operâ & studio Edvardi Pocockii, Oxoniae, 1650.

Prideaux, Humphrey. **The True Nature of Imposture Fully Display'd in the Life of Mahomet with A Discourse annex'd, for the Vindicating of Christianity from This Charge: Offered to Consideration of the Deists of the Present Age**, 3. Baskı, Printed for William Rogers, London, 1698.

Purchas, Samuel. **The Saracenicall historie: contayning the acts of the Muslims from Muhammed to the reigne of Atabaceus ... / written in Arabike by George Elmacin ...; translated into Latine by Thomas Erpenius ...; englished, abridged, and continued ... by Samuel Purchas**, William Stansby for Henry Fetherstone, London, 1626.

**Risâlatü 'Abdallâh ibn İsmâ'il el-Hâşimi ilâ 'Abdelmesîh ibn İshâk el-Kindî yad'ûhu bihâ ilâ'l-İslâm ve risâlatü 'Abdelmesîh ilâ'l-Hâşimî yaruddu bihâ 'aleyhi ve yad'uhu ile'l-Nasrraniyye**, Ed. Anton Tien, Gilbert & Rivimington Publishing House, London, 1880.

Rodinson, Maxime. **Mahomet**, Éditions du Seuil, Paris, 1961.

Rodinson, Maxime. **Mohammed**, Fransızcadan İngilizceye çev. Anne Carter, Pantheon Books, New York, 1971.

Rodinson, Maxime. **Muhammed: Yeni Bir Dünyanın, Dinin ve Silahlı Bir Peygamberin Doğuşu**, çev. Atilla Tokatlı, Özne Yayınları, İstanbul, 1998.

Rompay, L. Van. “al-Sahyûnî, Jibrâ’il (Sionita, Gebrail)”, **Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage**, Ed. S. P. Brock, A. M. Butts, G. A. Kiraz, L. V. Rompay and Gorgias Press, NJ, 2011, ss. 356-357.

Ross, E. Denison. “Ludovico Marracci”, **Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London**, Cilt: 2, Sayı: 1, 1921, ss. 117-123.

Roy, Tirthankar. **The East India Company: The World’s Most Powerful Corporation**, 3. Baskı, New Delhi Penguin Book, India, 2016.

Sahas, Daniel J. **John of Damascus on Islam: the “Heresy of the Ishmaelites”**, Brill, Leiden, 1972.

Said, Edward W. **Orientalism**, Vintage Books, New York, 1979.

Salahi, Adil. **Muhammad: His Character and Conduct**, The Islamic Foundation, United Kingdom, 2013.

Sale, George. **The Koran, Commonly called The AlCoran of Mohammed, Translated into English immediately from the Original Arabic; with explanatory Notes, taken from the most approved Commentators, to which is prefixed A Preliminary Discourse**, C. Ackers, Londra, 1734.

Sarıçam, İbrahim, Mehmet Özdemir ve Seyfettin Erşahin, **İngiliz ve Alman Oryantalistlerin Hz. Muhammed Tasavvuru**, Nobel Yayınları, Ankara 2011.

Savaş, Rıza. “Hz. Aişe’nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım”, **Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı: 9, İzmir, 1995, ss. 139-144.



Schoeler, Gregor. **Biography of Muhammad: Nature and Authenticity**, Almancadan İngilizceye çev. Uwe Vagelpohl, Ed. James E. Montgomery, Routledge, New York, 2011.

Sell, Edward. **The Life of Muhammad**, The Christian Society for India, Madras, 1913.

Sendino, J. Muñoz. “Al-Kindî - Apología del Cristianismo”, **Miscellanea Comillas**, Sayı: 11-12, 1949, ss. 337-460.

Sezgin, Fuat. **İslam’da Bilim ve Teknik**, Cilt: 1-5, 2. Baskı, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür AŞ Yayınları, İstanbul, 2008.

Sionita, Gabriel. “De Nonnvlis Orientalivm Urbibvs, Nec Non Indigenarvm Religione ac Moribus Tractatus Breuis,” **Geographia Nubiensis**, Ex Typographia Hieronymi Blageart, Paris, 1619.

Southern, R. W. **Western Views of Islam in the Middle Ages**, İkinci Baskı, Harvard University Press, Massachusetts, 1978.

Spellberg, Denise A. **Politics, Gender, and the Islamic Past: the Legacy of ‘A’isha bint Abi Bakr**, Columbia University Press, New York, 1994.

Spencer, Robert. **The Truth About Muhammad: Founder of the World’s Most Intolerant Religion**, Regnery Publishing, Washington DC, 2006.

Sprenger, Aloys. **A Catalogue of the Bibliotheca Orientalis Sprengeriana**, Wilhem Keller, Giessen, 1857.

Sprenger, Aloys. **Das Leben und die Lehre des Mohammad**, Cilt: 1-3, Nicolaische Verlagsbuchandlung, Berlin, 1861-1865.

Sprenger, Aloys. **The Life of Mohammad: from Original Sources**, Presbyterian Mission Press, Allahabad, 1851.

Stewart, Devin J. "Taqiyyah as performance: The travels of Bahā' al-Dīn al-'Āmilī in the Ottoman Empire 991-93/1583-85", **Princeton Papers in Near Eastern Studies**, Sayı: 4, 1996, ss. 1-70.

Stewart, Devin J. "The Lost Biography of Baha' al-Din al-'Amili and the Reign of Shah Isma'il II in Safavid Historiography", **Iranian Studies**, Cilt: 31, Sayı: 2, Yaz 1998, ss. 177-205.

Stubbe, Henry. **An Account of the Rise and Progress of Mahometanism**, Ed. Hafiz Mahmud Khan Shairani, Luzac & Co., London, 1911.

Szpiech, Ryan "Preaching Paul to the Moriscos: The *Confusión o confutación de la secta mahomética y del Alcorán* (1515) of 'Juan Andrés'", **La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures**, Cilt: 41, Sayı: 1, Güz 2012, ss. 317-343.

Szpiech, Ryan. "A Witness of Their Own Nation: On the Influence of Juan Andrés", **After Conversion: Iberia and the Emergence of Modernity**, Ed. Mercedes Garcia-Arenal, Brill, Leiden, 2016, ss. 175-185.

Szpiech, Ryan. **Conversion and Narrative: Reading and Religious Authority in Medieval Polemic**, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania, 2013.

Şeşen, Ramazan. Müslümanlarda Tarih ve Coğrafya Yazıcılığı, İSAR Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.

Şulul, Kasım. "Hz. Peygamber (as) Döneminde Müslümanların Bir Ahlâk İmtihanı: İfk Hadisesi ve Tahlili", **Uluslararası Adıyaman Safvân bin Muattal ve Ahlâk Sempozyumu**, Ed. Candemir Doğan, Adıyaman Basım, Adıyaman, 2013, ss. 100-127.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö. 310/923). **Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk**, Cilt: 1- 11, Dâru't-Turâs, Beyrût 1387/1967.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî (ö. 310/923). **Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Cilt: 1-24, Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.

Tartar, Georges. **Dialogue islamo-chrétien sous le Calife al-Ma'mûn (813–834): Les épîtres d'al-Hashimî et d'al-Kindî**, Nouvelles Éditions Latines, Paris, 1985.

Tartar, Georges. **Hivâru İslâmî Mesîhî fî ahdi'l-Halîfetü'l-Me'mûn (813-834): Risâleteyn el-Hâşimî ve'l-Kindî [Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mûn (813-834): Les Épitres d'al-Hâşimî et d'al-Kindî]**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Université des Sciences Humaines de Strasbourg Faculté de Théologie Protestante, Strasbourg, 1977.

Tebrizî, el-Hatîb. **Mishcât-ul-Masâbih: or a collection of the most authentic traditions regarding the actions and sayings of Muhammed; exhibiting the origin of the manners and customs; the civil, religious and military policy of the muslemans**, Cilt: 1-2, çev. A. N. Matthews, The Hindoostanee Press, Calcutta, 1809-1810.

Thevenot, Jean de. **The travels of Monsieur de Thevenot into the Levant in three parts, viz. into I. Turkey, II. Persia, III. the East-Indies**, Cilt: 3, Kitap: 2, Bölüm: 48, Fransızcadan İngilizceye çev. Archibald Lovell, H. Clark, for H. Faithorne, J. Adamson, C. Skegnes, and T. Newborough, London, 1687.

Tiburcio, Alberto. “Filippo Guadagnoli”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, Brill, Leiden&Boston, 2017, ss. 749-755.

Tiburcio, Alberto. **Muslim-Christian Polemics in Safavid Iran**, Edinburgh University Press, UK, 2000, ss. 38-65.

Todd, J. ve K. Dewhurst, “The Othello syndrome; a study in the psychopathology of sexual jealousy”, **The Journal of Nerves and Mental Disease**, Sayı: Ekim, 122 (4), 1955, ss. 367-374.

Tolan, John V. **Faces of Muhammad: Western Perceptions of the Prophet of Islam from the Middle Ages to Today**, Princeton University Press, New Jersey, 2019.

Tolan, John V. **Petrus Alfonsi and His Medieval Readers**, University Press of Florida, Gainesville, 1993.

Tolan, John V. **Saracens: Islam in the Medieval European Imagination**, Columbia University Press, New York, 2002.

Topal, Halil İbrahim. **Cenâbî Mustafa Efendi, Dürr-i Mekkûn ve Sırr-ı Masun (İnceleme ve Çeviri Metin Vr:1b-107a)**, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul, 2018.

Tottoli, Roberto. “Ludovico Marracci”, **Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 9. Western and Southern Europe (1600-1700)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, Brill, Leiden&Boston, 2017, ss 791-800.

Troupeau, Gerard. “al-Kindî, ‘Abd al-Masîh”, **Encyclopaedia of Islam, Second Edition**, Cilt: 5, Brill, Leiden, 1986.

Uysal, Mustafa. **İzahlı Mişkât el-Mesabih Tercümesi**, Cilt: 1-2, Uysal Yayınları, Konya, t.y.

Van Koningsveld, P.S. “The Aplogy of al-Kindî”, **Religious Polemics in Context**, Ed. T.L. Hettema ve A. Van der Kooij, Royal Van Gorcum, Assen, 2004.

Vattier, Pierre. **L'Histoire mahométane ou les quarante-neuf chalifes du Macine**, Paris, 1657.

Wansbrough, John. **The Secterian Milleu: Content and Composition of Islamic Salvation History**, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Watt, W. Montgomery. **Muhammad at Madina**, The Clarendon Press, Oxford, 1956.

Watt, W. Montgomery. **Muhammad at Mecca**, The Clarendon Press, Oxford, 1953.

Woodhead, Christine. “Muir, Sir William”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 31, TDV Yayınları, İstanbul, 2020, s. 94.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Margoliouth, David Samuel”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 28, TDV Yayınları, Ankara, 2003, ss. 53-54.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kindî, Abdülmesîh b. İshâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, Cilt: 26, TDV Yayınları, Ankara, 2002, ss.38-39.

Yazar, Sadık. “Cezâyir Milli Kütüphanesi’ndeki Türkçe Yazmaların Kataloğu”, **HİKMET- Akademik Edebiyat Dergisi Prof. Dr. Ali Nihad Tarlan Özel Sayısı**, Yıl: 4, Aralık 2018, ss. 274-335.

Yıldırım, Suzan. “Hz. Aişe’nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar”, **İSTEM**, Yıl: 2, Sayı: 4, 2004, ss. 237-245.

Yılmaz, Nuh. “Klunili Peter (Peter the Venerable) ve İslam Algısı”, **Journal of Islamic Research**, Cilt: 32, Sayı: 1, 2021, ss. 99-117.

Yürük, Emre. “18. ve 19. Yüzyıllarda Hint Altkıtasında Müslümanların Eğitim Öğretim Meselesi: Oryantalizm–Evanjelizm Mücadelesi ve Medreselerde

Ekolleşme”, **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, Cilt: 20, Sayı: 2, Eylül 2020, ss. 1485-1514.

Zuwiyya, Zachary. “Juan Andrés”, **Christian-Muslim Relations. Volume 6. A Bibliographical History. Western Europe (1500-1600)**, Ed. David Thomas ve John Chesworth, J. Brill, Leiden&Boston, 2014, ss. 79-84.

